3. Religionen im Magazin – Therapie, Toleranz und Krankheit

Bevor die unterschiedlichen Horizonte ins Blickfeld kommen können, die im Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als Religion, Religosität, Schwärmerei oder Aberglauben verhandelt werden, bedarf es einer Klärung wichtiger Grundbegriffe, die seit dem 18. Jahrhundert teilweise einen Bedeutungswandel erfahren haben bzw. in ihrer kontextualen Abhängigkeit zu problematisieren sind. Dies beginnt bereits beim Wort „Religion". Kurz vor jenem Brief von Moritz an die Leser über die Auseinandersetzung mit seinem entlassenen Vertreter Pockels wurde ein anonymer Beitrag „[a]us den Papieren eines Selbstbeobachters" abgedruckt – der einzige Text im Magazin, der die Pluralform „Religionen" verwendet. In der Hoffnung, „daß es eine Moralität unsrer Handlungen geben kann, ohne daß ein Begriff von einer Gottheit, wie gewöhnlich zum Grunde gelegt wird", erläutert der unbekannte Autor, warum dennoch „Religion nach und nach Bedürfniß für den Menschen, und aus dem Bedürfniß Gewohnheit" geworden sei, denn

> „[m]an **personificirte** daher in allen Religionen bald auf eine feinere bald plumpere Art die Handlungen der Gottheit, man schob ihr leidenschaftliche Motive unter, man gab ihr willkürliche Rechte zu belohnen und zu bestrafen, man ließ sie sogar in Menschen verwandeln, und diese denken und reden, - um **gleichsam das zu geistige Bild ihres Wesens unsern Handlungen näher zu bringen,** und sich ihren vermeinten Einfluß auf die Moralität unsres Willens deutlicher vorzustellen"[1].

Das Zitat legt nahe, dass dort, wo von „Religion" als etwas Singulärem, das „Bedürfniß" sein kann, gesprochen wird, von der empirisch vorhandenen Diversität tatsächlicher „Religionen" abstrahiert wird. Ähnlich zweckorientiert wird Immanuel Kant 1798 in seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten" „Religion" als „de[n]jenige[n] Glaube[n definieren], der das wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt". „Heidenthum" sei demgegenüber jedoch ein Glaube, „der es nicht darin setzt; entweder weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt (*ethnicismus brutus*), oder weil er etwas Anderes als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (*ethnicismus speciosus*)"[2].

Dieser Tradition „funktionalistischer" Religionsbegriffe, die also „Religionen" eher als Gesellschaften funktional ordnende Systeme begreifen, steht eine „substantialistische" Tradition gegenüber, deren heutige Vertreter sich insbesondere auf Friedrich Schleiermachers Werk „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" von 1799 berufen, der entgegen einer von ihm festgestellten Reduktion bzw. „Verwech-

---

[1] Anonym (1789): Aus den Papieren eines Selbstbeobachters; MzE VII, 2, 97-124; Zitate S. 121f..

[2] Kant (1973b): S. 49. Hervorhebungen im Original.

selung“ „der Religion“ auf bzw. mit Metaphysik und Moral[3], deren Ergebnis er „als ein leeres Spiel mit Formeln“ bezeichnet, „das Gefühl des Unendlichen“ betont[4]: „Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche“[5]. Beide Ansätze sind normativ und haben Mängel, insbesondere wenn es darum geht, das Gegenteil von „Religion(en)“ näher einzugrenzen. Auch durch neuere z.B. symboltheoretische Ansätze wird dieses Problem nur auf verschiedene Modellebenen verteilt, etwa die Substanzialien auf eine Symbol-, die Funktionen auf eine Realebene[6]. Edgar Wunder gibt in seiner Arbeit „Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft“ eine ausführliche Erläuterung aktueller Überlegungen zu diesem Definitionsproblem im Kontext einer angeblichen „Rückkehr der Religion“[7].

Die mit Kant und Schleiermacher einsetzende moderne Diskussion hängt mit zwei Etymologien zum Begriff „religio“ zusammen, welche die erwähnten beiden Traditionen vorbereiten. Cicero bestimmte *religio* im Unterschied zu *superstitio* formal über eine Rückführung auf das Verb *relegere* („wieder lesen“, Peter Antes übersetzt „wieder erwähnen“). Der Kirchenvater Lucius Caecilius Firmianus Lactantius (ca. 250-325) widersprach dieser Ableitung, denn „[d]urch dieses Band der Verehrung (vinculo pietatis) sind wir Gott verpflichtet und (mit ihm) verbunden (religati), daher hat ‚Religion‘ selbst den Namen (und) nicht, wie Cicero es interpretiert hat, von immer wieder erwähnen (a relegendo)“[8]. Damit erhielt auch *pietas* eine für den späteren Pietismus neue Prägung, diese im antiken Kontext häufigere „römische Religionsbezeichnung“ bedeutete damals eher Beruhigung der Götter, Beseitigung von Unreinheiten und „*jede*[m] Anlass für schlechte *Vorzeichen*“, „gewissenhafte Befolgung der *Riten*“ sowie Achtung der Beziehungen zwischen den Menschen[9].

Johann Heinrich Zedlers „Univerallexicon Aller Wissenschafften und Künste“ (erschienen zwischen 1732-1754) lässt seinen Artikel zu „Religion, *Religio*“ mit der Lactantius-Tradition beginnen, „[d]as Wort: *Religio*, wird insgemein von dem Worte: religare, hergeleitet, weil sie den Menschen mit Gott gleichsam verbinde“. Dem „Wort“ wird „der Name: Religion“ gegenübergestellt, denn es gebe kein Volk auf der Welt, das „gar keine äusserliche Wissenschafft des geoffenbahrten göttlichen Wortes und Willen hat“

---

[3] Schleiermacher (1969): S. 29.

[4] Schleiermacher (1969): S. 37.

[5] Schleiermacher (1969): S. 36.

[6] Vgl. zu Substantialisten und Funktionalisten Michaels (1997), insbesondere S. 1-11.

[7] Wunder (2005): S. 9-21, Leitbegriffe auf S. 9.

[8] Cicero, „De natura deorum“, II. Buch , 71f. und Lactantius, „Divinäe institutiones“, VI 28, zitiert nach Antes (1978): S. 187.

[9] Elsas (2002): S. 93. Hervorhebungen im Original.

und diese nicht „auf eine Offenbahrung, Tradition oder Sage“ gründe. Gemeinsam sind die jeweiligen Verhältnisbestimmungen „Dienst“ und „Verehrung“, unterschiedlich ist der Anteil an wahrer Offenbarung. Hier wird wiederum in „die natürliche oder die geoffenbahrte“ Religion unterschieden, denen auch unterschiedliche Erkenntniswege offenstünden, ersterer Vernunft und Natur, während bezüglich wahrer Offenbarung die „Heyden Gott [...] aus einer falschen und sehr unvollkommenen Erkänntniß“ heraus dienten, die Juden „nur ein Teil derselben annehmen“ wollten und „die Mahometaner einer fälschlich angegebenen Offenbahrung“ folgten[10]. Aufgrund von „Mißbräuche[n] und Irrthümer[n]“ gelte ähnliches auch für vor-reformatorische christliche Kirchen[11].

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es sich um ein europäisches Konzept handelt, überhaupt von „Religionen“ zu sprechen und einem gesellschaftlichen Bereich „Religion“ – etwa im Zuge einer Gesellschaftstransformation, die durch juristische Säkularisationsakte begünstigt wurde – anderen gegenüberzustellen. Der Religionswissenschaftler Peter Antes analysiert dieses übersetzungstheoretische Problem am Beispiel des arabischen „‚dîn‘ (Pl.: adyân)“, des indischen „‚dharma‘“ und für den chinesisch-japanischen Kontext. Als Beispiel sei das unter abendländlichem Einfluss neu eingebürgerte japanische Wort „‚[...]Shûkyô[...]‘“ (erste Silbe: „Ahne, Clan“, zweite Silbe: „lehren, unterrichten“) genannt, das laut Antes bereits bei seiner Einführung den speziellen Sinn erhielt, insbesondere Buddhismus und Christentum – und zwar im Unterschied zu „‚Shin-dô‘ für den ‚Weg der Kami‘“ – zu bezeichnen[12].

Dieses Problem religiöser Grundbegriffe und die Abgrenzung eines Bereichs „der Religion“ von anderen wird im Folgenden kurz erläutert. Der Titel der eingangs zitierten Schrift von Kant verdeutlicht, dass die Entwicklung der „höheren“ Fakultäten Medizin, Jura, Theologie und Philosophie[13] in dieser Hinsicht von entscheidender Bedeutung ist, zumal in der Frage nach Definitionszuständigkeiten bei „Krankheiten“. Zur Bestimmung von Diskussionsorten von „Religionen“ werden darauf zwei Ansätze verfolgt, die der im Zedler-Lexikon vorgefundenen Setzung, Religion sei eine Konstante der *conditio humana,* folgen, d.h. zuerst stehen europäische Innenansichten im Zentrum des Interesses, bevor die vergleichsweise spärlichen Aussagen der Autoren des Magazins untersucht werden, die über die Grenzen Europas hinausweisen.

---

10 Zedler (1742): Artikel „Religion, *Religio*“, 31. Band, Sp. 443.

11 Ebenda Sp. 444.

12 Antes (1978): S. 195f..

13 Gelegentlich werden kanonisches und bürgerliches Recht als zwei verschiedene Fakultäten gezählt, vgl. Le Goff (2000): S. 256.

3.1 Religionswissenschaftlicher versus historischer Gebrauch religiöser Grundbegriffe und ihr Verhältnis zu Philosophie und Medizin

Der Begriff des „Heils“ sei „die zentrale Vorstellung aller Religionen“ – mit diesem Satz beginnt im „Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ der entsprechende Artikel von Rainer Flasche. Es sei „das Ziel, das die Gläubigen aller Religionen für sich oder für die Gemeinschaft zu erreichen suchen“. Etymologisch wird dieses für die deutsche, lateinische und griechische Sprache erläutert, „*sanctus* (heilig, geweiht) [sei] eine Intensivform zu sanus (‚gesund, heil, ganz‘) [...] und [gehöre] zu *sanare* (‚heilen‘)“, während *sacer* die Grundbedeutung „rein“ habe[14]. Im erwähnten Zedler-Lexikon findet sich eine vergleichbare Etymologie im Artikel „Artzeney=Kunst“ für *Medicina*, welches vom lateinischen „medior, ich heile“ herrühre. Der Ansatz einer Einschränkung des Geltungsbereiches der Medizin wird ebenfalls diskutiert, denn „[d]as Subiectum der Artzeney=Kunst ist der menschliche Leib, oder besser der gantze Mensch, obgleich einige läugnen, daß die Seele Kranckheiten unterworfen sey“[15]. Also auch eine neu auftretende Psychologie scheint im Kontext eines Streites der Fakultäten zu stehen. Wie die bereits erwähnte Einbeziehung Ciceros durch Moritz zeigt, ist es eine bereits vorchristliche Fragestellung, die spätestens mit der platonischen Seelenlehre aufkam[16], während das Corpus Hippocraticum, das als Textkanon „Medizin“ im Wirkungsbereich aller drei abrahamitischen Religionen – also Judentum, Christentum und Islam – fundierte, noch nicht von den Dualismen Platons geprägt wurde und Erkrankungen des Verstandes entweder mit dem Gehirn oder dem Blut in Verbindung brachte[17].

Im christlichen Kontext verbot erst 1215 ein Edikt des Laterankonzils dem Klerus, chirurgisch tätig zu werden. Mit der Gründung der medizinischen Fakultät zu Salerno im Jahre 1200 bildete sich die Dreigliederung der „höheren“ Wissenschaften in Medizin, Jura und Theologie aus[18]. Neben diesen Experten für Körper, Seele und Geist gibt es das vorbereitende Studium in der „Artistenfakultät“, welche die *septem artes liberales* vermitteln, also Grammatik, Rhetorik, Dialektik/ Logik sowie Arithemetik, Geometrie,

---

[14] Flasche (1993): S. 66f.. Hervorhebungen im Original.

[15] Zedler (1732): Artikel „Artzeney=Kunst“, 2. Band, Sp. 1741.

[16] Im Timaios-Dialog (86 b) wird innerhalb des dieser Person zugeschriebenen längeren Monologs nach Abhandlung der Krankheiten des Körpers erklärt: „Man kann nämlich nicht leugnen, daß Vernunftlosigkeit Krankheit der Seele ist, und daß es von ihr zwei Arten gibt, Wahnsinn und Unwissenheit“ (Platon 1991: S. 407).

[17] Leibbrand (2005): S. 24f..

[18] Kaiser (2001): S. 28.

Astronomie und Musik[19]. Bereits im ausgehenden 15. Jahrhundert zeigt sich, dass die Mehrheit der Universitätsbesucher im „Alten Reich" aus finanziellen Gründen bzw. mangels Beziehungen zu potentiellen Förderern nach Erreichung eines akademischen Grades in der „Artisterey" keine der höheren Fakultäten mehr besuchte, aber dennoch zumeist Karriere im landesherrlichen Dienst machen konnte[20]. Gerade der Prozess der Reformation habe nach Rainer A. Müller Auswirkungen auf das Hochschulwesen gehabt, es habe „eine neue Epoche der Universitätsgeschichte" begonnen, die vor allen den Artisten endgültig die Gleichstellung mit den drei höheren Ordinarien-Fakultäten einbrachte, allmählich wurden im 2. Drittel des 16. Jahrhunderts die Artistenfakultäten reformiert, deren Graduierte sich vermehrt als *Doctores philosophiae* zu bezeichnen begannen[21]. Für deutsche protestantische Länder kann wiederum die Einteilung des Zedler-Lexikons herangezogen werden, dort werden alle „Wissenschafften" schließlich entweder der Philosophie oder der Theologie untergeordnet. Richtungsweisend sind dabei die beiden bereits bei der Unterscheidung von natürlicher und offenbarter Religion angeführten Erkenntniswege „Vernunfft" und „Offenbahrung"[22]. Diese *veritas duplex* (doppelte Wahrheit), die Vernunfterkenntnis und Glaubensgewissheit trennt, geht auf Thomas von Aquin zurück und war eine notwendige Ergänzung seines Verständnisses der Theologie als *scientia*[23]. Ein vorheriges Augustinisches Verständnis der Theologie als *sapientia* ermöglichte dagegen, das Christentum als *vera religio* **und** *vera philosophia* zu verstehen[24]. Diesem vergleichbar sind die Bemühungen von Marsilio Ficino (1433-1499), der im Auftrag der Medicis die Werke Platons und das Corpus Hermeticum aus dem Arabischen übersetzte, und in einem Programm einer „divina sapientiae religionisque copula" Platonismus und Christentum zu einer „philosophica quaedam religio" verbinden wollte. Ähnliches gilt für die mit Agostino Steucho (1497/98-1548) und seiner „De perenni philosophia" von 1540 einsetzenden Versuche, die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion aufzuheben bzw. universal gedachte „Übereinstimmung[en] der Weisheit aller Völker" zu betonen[25].

Insbesondere zwei potentielle Konkurrenzverhältnisse „der Religion" im protestantischen Deutschland müssen also im Auge behalten werden, einerseits das zur Medizin, andererseits das zur Philosophie. Die Lehre der doppelten Wahrheit findet sich dabei

---

19 Vgl. SCHWINGES (1999): S. 4ff..

20 HESSE (1999): S. 26f..

21 MÜLLER (1999): S. 157f.. Hervorhebungen im Original.

22 ZEDLER (1748): Artikel „Wissenschafften", Band 57, Sp. 1401.

23 LUTZ-BACHMANN (1994): S. 226.

24 LUTZ-BACHMANN (1994): S. 220f..

25 ASSMANN (2003): S. 109f..

wieder in der Bestimmung von „Veritates RATIONATIVÆ“, also derjenigen Schlüsse, „die mittelbar aus einem Satze gefolgert werden“, und demnach entweder philosophische oder theologische Wahrheiten sind: Während ein Satz „GOtt ist gerecht, E[rgo] muß er das Böse straffen“ auf der Erkenntnis des „Wesen[s] GOttes“ beruhe, welche mittels der Vernunft bereits aus der Natur (Physikotheologie) gewonnen werden könne und damit eine philosophische Wahrheit sei, sei der Satz „[d]er H[eilige] Geist ist wahrer GOtt, E[rgo] muß man ihn göttlich verehren“ nur aus der offenbarten Heiligen Schrift ableitbar. Für später als „Rationalismus“ bezeichnete Schulen ergibt sich aus diesem Beispiel bereits, dass „Rationalität“ nicht immer allein die oben zitierte formale Methode logischen Schließens aus Prämissen bezeichnet, sondern darüber hinaus auch bestimmte „natürlich[e] Principi[en]“ einschließen kann[26]. Das von Pockels und anderen dem Vorhersehungsvermögen gegenüber kritisch eingestellten Autoren des Magazins häufig verwendete Attribut „unphilosophisch“ zur Kennzeichnung des Glaubens an unsichtbare Wesen und ihre Wirkungen folgt also bereits einer Tradition der inhaltlichen Füllung der Vernunft- und Philosophie-Begriffe, die als solche auch durchaus reflektiert wird, denn – wie Pockels selbst feststellt – schließen die in seiner Sicht an einer „Krankheit der Einbildungskraft“ Leidenden „immer von Folge auf Folge, wenn sie nicht anders ganz verrückt sind, und verfahren dabei nicht selten nach einer so strengen Syllogistic, daß man in so fern an ihren Schlüßen nichts aussetzen würde, wenn die erste Bedingung aller ihrer Thesen nur nicht aus der Luft gegriffen wäre“[27]. Darüber hinaus kann eine Nicht-Anerkennung der *veritas duplex* auch selbst dazu führen, dass man sich als Fallbeschreibung im Magazin zur Erfahrungsseelenkunde wiederfindet, zumal wenn aus dieser „atheistische[...] Grundsätze“ gefolgert werden, so wie es Johann Peter Drieß in einem Aufsatz tat, der ihn letztlich zum Suizid im Tollhaus führte:

> „Ich habe oben schon gesagt, daß, wenn man sich einmal ohne alle Vorurtheile in eine unpartheiische Untersuchung der Religion eingelassen, es nicht mehr von uns abhängt, dieses oder jenes Religionssystem willkührlich zu wählen. Dieses gilt auch von den philosophischen Systemen. Wenn man nun in dieser Untersuchung auf ein System fällt, in welchem das Gebet keinen Platz finden kann, wie kann man alsdann im Ernst beten? […] Aber ist es möglich, daß ein vernünftiger, ein denkender Mensch, auf ein System fallen kann, in welchem kein Gebet statt findet? Wer diesen Einwurf macht, der möchte sich wohl noch nicht sehr mit freien Spekulationen abgegeben haben. Es ist mehr als möglich!“[28].

„Postmoderne“ Fragestellungen, wie zu Beginn dieses Kapitels mit der Arbeit Edgar

---

[26] ZEDLER (1747): Artikel „Wahrheit, Lat. *Veritas*“, Band 52, Sp. 902. Hervorhebung im Original.

[27] POCKELS (1788): Krankheit der Einbildungskraft. Nachricht von einer Frau, welche meinet, daß sie gestorben sey, und durchaus als eine Gestorbene wollte behandelt werden; MzE VI, 3, 42-46, Zitat S. 46.

[28] M[ORITZ] (1783): Johann Peter Drieß; MzE I, 2, 18-28, Zitat S. 19f..

Wunders angesprochen, tauchen als Minderheitenposition also bereits im Magazin auf, wenn auch freilich mit einer Konnotation als Irrtum bzw. „Wahnsinn“. Dennoch soll der Tendenz, gemäß Drieß den Gegenstand einer Religionswissenschaft nach heutigen Maßstäben ganzheitlich „[a]uf die Letzte der Fragen nach dem Leben, dem Universum und allem“[29] auszurichten, nicht gefolgt werden, sondern das grundsätzliche Problem mit der hier kurz skizzierten Geschichte der Entstehung unserer Unterscheidungen erläutert sein.

Als weitere allgemeine „religiöse“ Grundbegriffe sind schließlich noch der der „Seele“, der „Schwärmerei“, des „Aberglaubens“ und der „Religiosität“ selbst zu erläutern.

Die „Seele“ (ψυχή, anima) als basaler Gegenstand einer Psychologie wäre ohne Platon und seine Schüler, insbesondere Aristoteles, nicht zu denken und stellt eine weitere Gemeinsamkeit der durch abrahamitische Traditionen geprägten Kulturen dar. Nicht nur der deutsche Begriff, dessen Vorläufer vor der Ankunft des Christentums „die zum See bzw. Wasser Gehörigen“, das sind insbesondere „die Wesenheiten der ungeborenen Kinder“, benannte, verweist dabei auf den Umstand, dass die Abstraktionshandlung Platons keineswegs für selbstverständlich oder „natürlich“ zu erachten ist[30]. Spätestens die Begegnung mit anderen Kulturen führte hier zu schwerwiegenden Übersetzungsproblemen, aus denen heraus „[e]thnische Seelenkonzepte“ konstruiert wurden, die nach Karl R. Wernhart „zu einer ideologischen Westernisierung ethnographischer Fakten beigetragen“ habe[31]. Wernhart entnimmt dieser ethnographischen Literatur fünf grundlegende „Seelentypen“, die *gleichzeitig* bestehen können, „sich in Wirklichkeit aber nicht immer scharf voneinander abgrenzen lassen“, nämlich eine „Vitalseele“, eine „Egoseele“, eine „Frei“- oder „Exkursionsseele“ mit einer Interpretationsweite von einer „Traumseele“ bis hin zu Auffassungen von Doppelgängern bzw. Schutzgeistern, eine „Kinder- oder Wachstumsseele“ sowie eine „Totenseele“ mit partieller Differenzierung in Gespenst bzw. „Schatten“ oder Ahne[32].

Im Magazin tauchen solche alternativen „Seelenkonzepte“ durchaus ebenfalls auf. Obereit führt im Gespräch mit Maimon die „zehn Sephiroth“[33] des in der jüdischen Weisheitslehre Kabbala wichtigen Sefer Jezirah („Buch der Formung“) an[34], die unter anderem auch als so genannte „Körperseelen“ verstanden werden. Außerdem ist das als „Schutzgeist“ in der Renaissance wiederbelebte sokratische Konzept des Daimonions

---

29 Adams (1981): S. 166.

30 Klein (2002): S. 28f..

31 Wernhart (2002): S. 59.

32 Wernhart (2002): S. 54-57.

33 Obereit (1793): Schreiben des Herrn Obereit an Herrn S. Maimon; MzE IX, 3, 86-99; Zitat S. 97.

(δαιμονιον) zu nennen[35]. Letzteres konnte unterschiedlich interpretiert werden: Während Claude-François Fraguier im damaligen „Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte" über „den angeblichen Dämon" des Sokrates im Kontext von „Ironie" urteilt, Sokrates habe damit „diejenige Art von Einsicht, die die Philosophen Opinion nennen", bezeichnen wollen[36], tendieren die beiden Erwähnungen im Magazin eher in die Richtung eines „unsichtbare[n] Wesen[s]"[37]. Johann Gottlieb Picht, Präpositus und Prediger zu Gingst auf der Insel Rügen[38], erklärt in einem eigenen Beitrag eine zuvor anonym eingesandte teilnehmende Beobachtung einer von ihm gehaltenen „wahnwitzige[n] Passionspredigt"[39] unter anderem aus der „Leitung [...] eines guten Dämons" unter Bezug auf den „Giftbecher", den Sokrates trinken musste. Gegenüber Pichts Charakterisierung des Periodikums als eines „Magazin[s] für Kranke"[40] gehört die kommentierte Übersetzung bzw. teilweise auch nur Paraphrasierung der Biographie „De vita propria" des Philosophen, Arztes und astrologisch versierten Gelehrten Geronimo Cardano bzw. Hieronymus Kardan (1501-1576) von 1576 durch Pockels in den Kontext der „Geschichte der Schwärmer":

> „Er theilt alle Schutzgeister in folgende Klassen ein. Schutzgeister, die gewisse Uebel verhindern, wie der des Socrates war; Warnungsschutzgeister, wie der beim Tode des Cicero; lehrende Schutzgeister, die uns durch Träume, Thiere, äussere Zufälle, durch geheime Erinnerungen, daß wir uns an einen gewissen Ort begeben sollen, oder durch Täuschung eines oder mehrerer unsrer Sinne, desgleichen durch natürliche und unnatürliche Begebenheiten von zukünftigen Dingen Nachricht ertheilen. Die Schutzgeister sind ferner von guter und böser Art"[41].

Der Begriff der „Schwärmerei" nun birgt eine besondere Vielfalt an Facetten – es

---

34 Eingedeutschte Begriffe, die wie „Kabbala" in aktuellen Ausgaben des Dudens aufgeführt werden (verwendet wurde die Ausgabe Mannheim 1996, Beispiel S. 388), wurden in dieser Schreibweise belassen und nicht entsprechend aktueller Transkriptionssysteme geschrieben, wie z.B. Sefer Jezirah.

35 Vgl. Platon (1991): Timaios 90 c, S. 419 über „den göttlichen Schutzgeist, der in ihm [dem Wissenden; Anmerkung C.W.] selber wohnt".

36 Fraguier (1779): S. 267. Auf S. 268 fügt er als Argument hinzu, dass es sich eigentlich im Griechischen um ein Adjektiv handele.

37 Vgl. für diesen Terminus technicus Pockels (1785): Ueber die Neigung der Menschen zum Wunderbaren; MzE III, 3, 81-88; daraus S. 83: Der Mensch „macht unsichtbare Wesen zu den Ursachen ihm unerklärbarer Begebenheiten".

38 „[G]*eb. zu . . . 172 . .*", schrieb „Beyträge zu Beförderung bürgerlicher und religiöser Glückseligkeit. 1stes Stück. Die Errichtung des Weberamts in Gingst (wahrscheinlich Stralsund 1790, „[u]*nter der Zueignung hat er sich genannt*") sowie „Einige Lieder in R. Z. Becker's Mildenheimischen Liederbuche", vgl. Hamberger/ Meusel (1803): Band 10, S. 413f.. Hervorhebungen im Original.

39 Anonym (1785): Eine wahnwitzige Passionspredigt. (Gehalten vom Herrn Präpositus Picht zu Gingst in Schwedisch=Pommern, Freitags den 5ten März 1784.); MzE III, 1, 1-9.

40 Picht (1785): Auszug aus einem Sendschreiben des Herrn Präpositus Picht in Gingst an den Herausgeber; MzE III, 3, 116-121; Zitate S. 116 und 119.

41 [Pockels] (1788): Auszug aus dem Leben H. Cardans. In psychologischer Rücksicht; MzE VI, 1, 99-126 und VI, 2, 72-110; Zitat VI, 2, 103.

scheint so, als habe er institutionell in jeder der vier hohen Fakultäten eine eigene Prägung erfahren. Laut Zedlers Lexikon seien „diejenigen ohne Zweiffel zuerst mit diesem Nahmen beleget worden, welche unter der Anführung Thom[as] **Münzers**, Marc[us] **Stübners**, Mart[in] **Cellarii**, und **Pfeiffers**, im Jahre 1522 erst in Zwickau öffentliche Unruhe erregten“[42] und die Bauernkriege ab 1524 anregten. Der theologische Schwärmerei-Begriff in dieser Hinsicht lässt den Namen „vielerley Gattungen von Sectirern und Ketzern“ zukommen. Juristisch wird ein solcher Begriff, wenn „wider dergleichen Leute, nicht so ferne sie irren, sondern so ferne sie die äusserliche Ruhe der Kirche und der Republick stöhren, die obrigkeitliche Gewalt gebraucht werden“ kann bzw. dies normativ eingefordert wird. Philosophisch kann die Ursachenangabe „Mangel der Beurtheilungskraft“ sowie die Behauptung, dass nicht nur „allerley der Christlichen Religion“, sondern auch „bisweilen der Vernunfft selbst, widersprechende Meynungen“ von Schwärmern gehegt würden, begründet sein[43].

Medizinisch wird er zunächst in der von Magazin-Autoren eingenommenen Innenperspektive, wenn etwa von Spalding ein „Schwarm der andringenden verwirrten Bilder“[44] angesprochen wird oder im „[e]igene[n] Aufsatz von einem Selbstmörder unmittelbar vor der That“ – es handelt sich um Gerichtsassistenzrat Clooß – zu lesen ist, „der Kopf schwärmt, stockt, wenn er seinen Pflichten nachgehen soll“[45]. Gesteigert wird dies in der Außenperspektive, wenn z.B. der Schriftsteller und Liederkomponist Karl Spazier (1761-1805)[46], der unter anderem auch ein Buch „Etwas über die Gefahren religiöser Schwärmerei“ (1791) verfasste, in einer seiner „Beobachtung[en] jugendlicher Charaktere“ anatomisch spekuliert, „wenn es nicht zu sinnlich ist – vielleicht drückten sich [bei der Geburt; Anmerkung C. W.] die Töne den zarten Fibern seines [eines Knabens] Gehirns zu stark, zu mächtig ein, ruhten wie feiner Staub auf der Maschine, bis

---

[42] Zedler (1743): Artikel „Schwärmer“, 35. Band, Sp. 1796. Hervorhebungen im Original. Thomas Mün(t)zer lebte von ca. 1488/89 bis 1525, Stübner scheint nach 1522 „aus der Geschichte zu verschwinden“ (Paul Tschackert 1893: Stübner, Marcus; in: ADB, Band 36, S. 713), Cellarius wurde als Martin Borrhaus geboren und lebte von 1499 bis 1564 (Julius Hartmann 1876: Borrhaus, Martin; in: ADB, Band 3, S. 179). Bei „Pfeiffer“ handelt es sich wohl um den ehemaligen Zisterziensermönch Heinrich Pfeiffer (vor 1500 bis 1525, vgl. Günter Vogler 2001: Pfeiffer, Heinrich; in: NDB, Band 20, S. 319f.).

[43] Zedler (1743): Artikel „Schwärmer“, 35. Band, Sp. 1795.

[44] Spalding (1783): Spalding an Sulzer (Berlin am 31. 1. 1772); MzE I, 2, 38-43; Zitat S. 39.

[45] Glave/Clooss: Eigener Aufsatz von einem Selbstmörder unmittelbar vor der That; MzE I, 3, 32-39; Zitat S. 37.

[46] Geboren „in Berlin, war daselbst in seiner Jugend als Kirchsänger (Diskantist) beliebt und hielt sich einige Zeit als Opernsänger am Hofe des Prinzen Heinrich von Preußen in Rheinsberg auf. Dann studirte er in Halle und Göttingen Philosophie und Theologie, erwarb die philosophische Doctorwürde und lebte als Lehrer und Hofmeister in Dessau. [...] 1797 wurde er Mitdirector dieser Anstalt [Dessauer Philantropin; Anmerkung C.W.]“; vgl. Brandes, Friedrich (1893): Spazier, Johann Gottlieb Karl; in: ADB, Band 35, S. 74f..

sie, von erschütternder Thätigkeit angestoßen, sich mit dem heiligen Denkmarke vermischten und sich unter die übrigen Ideen gesellten“. Fatalistisch pessimistisch ist dabei die Aussicht für den geschilderten Jungen, denn „[e]r kann dem Tone der Welt, ja seinem Verstande selbst das Opfer bringen; aber in seinem Herzen glimmt immer noch ein Funken der Schwärmerey fort, der sich bald entzündet und unvermuthet irgendwo auflodert“[47]. Der Schwärmerei-Begriff erhält auch eine ökonomische Komponente, die jedoch durchaus in christlich-chiliastischen Erwartungen begründet sein kann, etwa von Lavater selbst in seinem per Auszug zur Erfahrungsseelenkunde gewordenen „Manuscript für Freunde“, in dem er verkündet, dass „jeder froh ist, wenn zur großen Erndte der Arbeiter immer mehr, und der Fruchtzerstörer und Müßiggänger immer weniger werden“[48].

Des Weiteren wird im Magazin teilweise zwischen „religiöser“ und einfacher Schwärmerei unterschieden, die Begriffe „Vorurtheil“ und „Aberglauben“ werden allgemeiner gebraucht. Der Artikel „Aberglaube“ des Zedler-Lexikons bringt es auf die Formel, nach der „der hauptsächlichste Unterscheid eines Atheisten von einem Abergläubigen [sei], daß, was jener zu wenig thut, und nirgends etwas göttliches erkennen will, dieser überall etwas göttliches, das doch nicht ist, sich einbildet“[49]. An dieser Stelle wird eine methodische Schwierigkeit deutlich, die sich daraus ergibt, dass die Lehre der *veritas duplex* das Moment der Dopplung ihrer Negation nicht beigegeben zu haben scheint, denn „Error, heist eine Herumschweiffung [...], ein Fehler, Irrthum, Wahn; da eine falsche Sache für die Wahrheit angenommen wird“[50], und unter einer „Lüge, Mendacium“ verstehe man weitläufig „alle falsche Reden“, im engen Sinn eine solche, „die zu des andern Schaden gereichet“[51]. Auch **„alles das, worauf sich die Menschen ausser GOtt verlassen**, als Reichthum, Gewalt, Weisheit ac.“[52], gehöre in die Klasse der Lügen.

Eine besonderes System von Unterteilungen der Schwärmerei liefert der Hofmeister und spätere Prediger Daniel Jenisch (geboren 1762)[53]: Betrifft die Schwärmerei „Dinge von Wichtigkeit“, handele es sich um „liebenswürdige[...] **Enthusiasten**“, bei „Klei-

---

47 [Spazier] (1785): Beobachtung jugendlicher Charaktere; MzE III, 2, 93-105; Zitate S. 98 und 100.

48 Pockels/ L[avater] (1787): Beyträge zur Geschichte der Schwärmerey in unsern Tagen. Vermischte Gedanken; MzE V, 3, 96-110; Zitat S. 104.

49 Zedler (1732): Artikel „Aberglaube“, Band 1, Sp. 108.

50 Zedler (1734): Artikel „Error“, Band 8, Sp. 1755.

51 Zedler (1738): Artikel „Lüge, Mendacium“, Band 18, Sp. 1074.

52 Zedler (1738): Artikel „Lüge, Mendacium“, Band 18, Sp. 1076. Hervorhebung im Original.

53 Vgl. Hamberger/ Meusel (1797): Band 3, S. 526-528.

nigkeiten“ aber um Fantasten, „[g]eht der Schwärmer [...] so weit, daß er Gott und Religion in sein Interesse hineinflicht, und mit Hintansetzung alles dessen, was gerecht, gut und edel unter den Menschen heißt, den irdischen Hindernissen trotzet; dann erhält er den Namen **Fanatiker**“[54].

„Religiosität“ taucht als Substantiv viermal im Magazin auf, als „mißverstandene“ bei einem „Mord aus Lebensüberdruß“ einer wegen ungenannter Verbrechen inhaftierten 23jährigen Margaretha R. an einer einverstandenen Mitgefangenen[55], als Teil einer Charakterisierung des „Eitlen“ als Idealtypus in Umgebung von „Freundschaft, Liebe, [...] Mitleiden, Barmherzigkeit, Gerechtigkeitsliebe, Großmuth“[56], als „erzwungene“ bei Moritz in Bezug zu seinem eigenen Tagebuch[57] und als „falsche[...]“ in einer Anmerkung von Maimon in dessen „Realübersicht“ zu den Beiträgen von Moritz‘ Bruder Konrad Christian, gedacht zur Abmilderung des Urteils im Subtext, Schwärmerei sei eine „Krankheit der Seele“[58].

Dagegen ist die Definition von „[r]eligiös, [g]ewissenhafft, *religiosus*“ im Zedler noch enger gefasst und nennt so denjenigen, „welcher sich bemühet, nichts wider sein Gewissen, oder wider den Ausspruch der Vernunfft von der Moralität einer Handlung zu thun, auch wenn etwas bereits geschehen, eine fleißige Gewissensprüffung anstellet“. Religiosität steht also mit der Entwicklung eines Begriffs des Gewissens in Zusammenhang, der dieses vornehmlich mittels Empfindung vernehmen will, wenn auch noch ausschließlich für besonders vorbildliche und begnadete „[W]iedergebohrne[...]“ im Geiste Jesu geltend gemacht[59]. Einen Gegenbegriff „irreligiös“ prägte Denis Diderot (1713-1784) in seinem Artikel „Irreligieux“ der „Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“, der betont, „*irreligiös* ist man nur innerhalb der Gesellschaft, zu der man gehört“, universal hingegen sei die Moral als „ewige Vorschrift für die Empfindsamkeit und die allgemeinen Bedürfnisse“, so dass „[m]an [...]

---

54 Jenisch (1787): Ueber die Schwärmerey und ihre Quellen in unsern Zeiten; MzE V, 3, 23-41; Zitat S. 29. Hervorhebungen im Original.

55 P[ockels] (1788): Merkwürdige Beispiele vom Lebensüberdruß; MzE VI, 3, 22-41; Zitat S. 39.

56 Anonym (1789): Aus den Papieren eines Selbstbeobachters; MzE VII, 2, 97-124; Zitat S. 115. Mit einem Zitat aus diesem Beitrag begann dieses Kapitel.

57 [Moritz] (1789/90): Aus dem Tagebuche eines Selbstbeobachters; MzE VII, 3, 25-44; Zitat Fußnote S. 25.

58 Maimon (1793): [Realübersicht]; MzE X, 3, 3-144; Zitat S. 117.

59 Zedler (1742): Artikel „Religiös [...]“, Band 31, Sp. 441. Vgl. Kittsteiner (1991): S. 187-193 zu Wiedergeburt und Gewissensprüfung. Zum „Mysterion Apokatastaseos Panton“, der aus dem Gewissen begründeten Allversöhnungslehre der Johanna Eleonora Petersen, geborene von Merlau (1644-1724) und ihres Ehemanns Johann Wilhelm (1649-1727), siehe S. 136ff., zum „Typus des innerlich gefühlten ‚vox-Dei‘-Gewissens“ am Beispiel von Johann Christian Edelmann (1698-1767) siehe S. 212f..

also Unmoral und Unglaube nicht verwechseln“ dürfe[60]. Dieses Wort kommt allerdings im Magazin nur einmal vor und erfährt von Pockels eine für den deutschen Sprachraum vielleicht nicht untypische neue Bedeutung, denn er spricht über Irritationen seines Traumerlebens, genauer über „[i]**rreligiöse** Begriffe, die man nicht selten im Traum an sich wahrnimt“[61].

3.2 Diskussionsorte der erwähnten Religionen bzw. religiösen Phänomena

Das 18. Jahrhundert wurde unter anderem auch geprägt durch eine neue Entdeckung des Menschen, die als „Anthropologie“ auf eine nicht einfach triviale Weise zu fragen wusste, „was ist dem Menschen wichtiger als der Mensch?“[62]. Dies eröffnete auch Debatten um die Grenzen des „Menschlichen“, die spätestens seit dem 16. Jahrhundert geführt worden sind und viele unrühmliche Beispiele hervorbrachten wie etwa diejenige 1595 anonym erschienene lateinische Schrift, welche in ihrer deutschen Übersetzung von 1618 fragte, „[o]b die Weiber Menschen seyn?“. Naoko Yuge machte in diesem Kontext am Werk von Pockels und Christoph Meiners (1747-1810) „eine neue Blickrichtung“ der anthropologischen Debatten um 1800 aus, die ein „wilde[s]“ einem „zivilisierte[m]“ Geschlechterverhältnis gegenüberstellen wolle[63]. Das Konzept von „Wilden“ wird, wie noch klarer werden dürfte, dabei nicht nur in exotisch vorgestellte Fernen projiziert, sondern ebenso quasi „vor Ort“ bestimmten Bevölkerungsgruppen beigesellt. In den Worten Kants als „selbstverschuldete[...] Unmündigkeit“[64] ist die anthropologische Perspektive letztlich der Urstoff von Programmen einer „Religionsaufklärung“, wie sie z.B. Pockels propagiert[65]. Mit Christian Begemann lässt sich die Komplexität dieser Programme verdeutlichen, denn

> „[i]m Kampf der Aufklärung gegen den Aberglauben gibt es keine klare Demarkation: Es ist keineswegs so, daß der erkenntnistheoretisch, medizinisch und psychologisch versierte Aufklärer distanziert und ironisch den Scharen der Geisterseher, Visionäre und Besessenen als ihm ganz fremden Objekten gegenüberstünde und sie als Phantasten, Abergläubige, Schwärmer oder Irre abqualifizierte; die Front der Aufklärung gegen den Aberglauben verläuft vielmehr immer auch quer durch die eigene Person“[66].

---

60 Zitiert nach Diderot (1984): S. 138. Hervorhebung im Original.

61 P[ockels] (1788): Psychologische Bemerkungen über Träume und Nachtwandler; MzE VI, 3, 76-89, Zitat S. 86. Hervorhebung im Original.

62 Moritz (1783): [Einleitung]; MzE I, 1, 1-3, Zitat S. 2.

63 Yuge (2002): Titel.

64 Kant (1969): S. 35, Original von 1784.

65 Pockels (1787): Nachtrag zur Fortsetzung der Revision; MzE V, 3, 111-123; Zitat S. 119.

66 Begemann (1987): S. 273.

Es geht also weniger um die „andere Welt“, als vielmehr um den „europäischen Blick“ auf sie[67], der sein Anti jedoch nicht nur im geographischen Außerhalb verortet.

3.2.1 Europäische Innenansichten

Die Behauptungen, etwas sei „christlich“, etwas anderes wäre es nicht, etwas sei „europäisch“, etwas anderes sei es nicht, können entweder Teil einer Identitätspolitik sein, die damit emisch innerhalb einer Gruppe oder etisch von Angehörigen einer Gruppe über eine andere von Relevanz sind, oder – und es wäre vielleicht zu überlegen, ob sie nur in dieser Bedeutung in wissenschaftlich gedachten Arbeiten vorkommen sollten – sie wollen historische Bezüge herausarbeiten. Die Verwendung von entsprechenden Etiketten kann daher auch aufgrund unterschiedlicher Motive „[t]ensions [w]ith [b]elievers“[68] erregen, besonders anschaulich dürfte das Beispiel von Gerhard Zacharias sein, der in seiner Arbeit „Satanskult und Schwarze Messe. Ein Beitrag zur Phänomenologie der Religion“ den so genannten „Satanismus in einer typischen, unmittelbaren Beziehung zur christlichen Tradition“ sieht, „ja wir haben in ihm *die zentrale Erscheinung der ‚Nachtseite‘ des Christentums* vor uns“, selbst „[s]atanistische Phänomene in den Bereichen anderer Religionen sind christlich beeinflußt“[69]. Zacharias‘ Versuch, im Medium der Psychoanalyse „Satanismus“ als eine „nächtliche“ Form christlicher Frömmigkeit zu interpretieren, dürften sowohl „Christen“ wie „Satanisten“ als identitätspolitisch – und jeweils ablehnend – interpretieren.

Dieses Problem gibt es ebenso im Magazin und verdreifacht im Grunde die Begriffsebenen jeder dieser Etiketten bzw. „Label“ bereits in textimmanenter Hinsicht, da sie entweder apologetisch oder polemisch eingesetzt werden – und bzw. oder historische Bezüge bezeichnen. Ein historischer Bezug kann dabei zudem selbst oft, obwohl sozusagen lediglich „analytisch“ gemeint, als versteckt apologetisch oder polemisch interpretiert werden.

Bezüglich des „Christentums“ werden daher zunächst die Grundfragen innerkonfessionaler Auseinandersetzung in einem von mehrheitlich protestantisch getauften Autoren geprägten Periodikum untersucht. Um ahistorische (identitätspolitische) Konstruktionen z.B. einer „Esoterik“ des 18. Jahrhunderts zu vermeiden – denn dieses Substantiv

---

[67] Koebner/ Pickerodt (1987): S. 9.

[68] Der Religionswissenschaftler Michael Pye spricht in diesem Zusammenhang von einem „Tensions With Believers Factor (TBW Factor)“ (Pye 2004: S. 2).

[69] Zacharias (1964): S. 15 und dortige Anmerkung 2 von S. 175. Seine Behauptungen sind hier nur als Extrembeispiel eines potentiellen TBW Factor erwähnt, und ihre Richtigkeit oder Korrekturbedürftigkeit steht nicht zur Debatte. Hervorhebung im Original.

taucht als „l'ésoterisme" erst 1828 in Jacques Matters „Histoire critique du gnosticisme et de son influence" zum ersten Mal auf und erhält um 1870 durch Eliphas Lévi alias Alphonse Louis Constant (früher Abbé, 1810-1875) seine heutige Prägung[70] –, wird diese Arbeit diesen Bereich als „religionenproduktive" Lektüre umstrittener Bücher thematisieren und die Zuordnungen in heutige religiös Sinn oder Unsinn stiftende Entstehungsgeschichten den jeweiligen Anhängern bzw. Kritikern überlassen. Dabei soll der so genannten „Leserevolution" Rechnung getragen werden, die nach Reinhard Wittmann nach 1740/50 allgemein zu werden begonnen habe und vom eher „ritualisierte[m] Lesen" (Erich Schön) – intensiv und wiederholend – zum eher „extensiven" übergeleitet habe, wenn auch mit Nachzug der „bäuerlichen und unterbäuerlichen Schichten"[71]. Dabei soll aber weniger auf einen angeblichen „Dominanzgewinn des Kognitiven"[72] als vielmehr auf eine neue Medienlandschaft hingewiesen werden, denn – wie der halb anonyme „N – kirch" zur Erläuterung seiner Warnung, „daß junge Leute durch dergleichen freilich wohl gut gemeinte Bücher [wie das Magazin selbst; Anmerkung C.W.] würklich erst jene Sünden **gelernt** haben", betont,

> „[u]eberall liegen dergleichen Journale, weil jetzt alles liest, was lesen kann, in den Stuben und auf den Toiletten herum, das Kind greift gern nach den bunten Sachen, liest, und es wird vielleicht durch diesen einzigen Umstand ein unglückliches Opfer seiner Neugierde"[73].

3.2.1.1 Innerkonfessionale Auseinandersetzungen und Eindeutungen von Krankheiten

Die folgenden Analysen zentrieren sich um die Rolle des Wunders und die Bedeutung „unsichtbare[r] Wesen" sowie des „Bösen" für Bewertungszusammenhänge bei Krankheiten. Die diskutierten Positionen beschränken sich dabei nicht auf „orthodoxe" theologische Lehrmeinungen (von entsprechenden religiösen Experten), sondern spiegeln vielmehr ein Kontinuum, welches zwar das Selbstbild des Christentums nachhaltig verändern wird, ohne dass jedoch alle entscheidenden Impulse dabei auch ausschließlich aus christlichen Traditionen stammen.

Die Frage „Hat die Seele ein Vermögen, künftige Dinge vorher zu sehen?"[74] ist in unterschiedlichen Kontexten von Relevanz. Einerseits die Seelennaturkunde betreffend fragt Moritz, ob es „bisher noch unbekannte und **ungenutze** Seelenfähigkeiten geben mag,

---

[70] Hanegraaf (1996): S. 385f..

[71] Wittmann (1999): S. 187f..

[72] Schön (1987): S. 113, zitiert nach Wittmann (1999): S. 202.

[73] N-kirch (1787): Aus einem Briefe; MzE V, 1, 100-102; Zitat S. 102. Hervorhebung im Original.

[74] So der Titel von Knape (1783): MzE I, 1, 70-81.

die eben dadurch ihre allgemeine Wirksamkeit verloren haben, weil sie zu **wenig gebraucht** worden sind?“[75]. Andererseits gehört dieses Vermögen in einen logisch strukturierten Begründungszusammenhang von „unsichtbare[n] Wesen“ und Wundern. Während erstere sowohl als Prämisse für das Vermögen als auch als Indiz einer Unsterblichkeit der Seele (und der Existenz Gottes) fungieren können – wozu Pockels kritisch fragt, „[k]ann ich eine Hypothese, (**die Ahndungen**) mit einer andern Hypothese (**uns ungebende Geister**) beweisen?“[76] – , deuten Vorahnungen als besondere Form des Wunders auch auf Fragestellungen, die Physik betreffend.

Der Artikel „Wunder, Wunderwercke, Lat. *Miracula*“ des Zedler-Lexikons, der mit 186 Spalten Umfang ein kleines Buch im Buche darstellt[77], enthält eine Behandlung der elf „[v]ornehmsten Feinde der wahren Wunder, nebst kurtzer Widerlegung derselben“[78] sowie eine anschließende „Sammlung einiger Irrthümer“, insgesamt 32 Autoren bzw. anonyme Drucke[79]. Während Baruch de Spinoza und Thomas Hobbes (1588-1679) relativ kurz abgehandelt werden, erfahren die englischen Freidenker und Deisten Thomas Woolston (1669-1732), „einer der größten Feinde der Christlichen Religion“[80], und Thomas Morgan (um 1680 bis 1743), „ein verdorbener Doctor der Artzeneywissenschaft in Engelland“[81], die umfangreichste Kritik. Für Woolston müssen die Wunder „nicht den Buchstaben nach, sondern auf geheime Weise erkläret werden“, während der Teufel „nichts anders als der Geist der Verfolgung“ sei[82]. Sein Deismus-Konzept liegt damit zwischen dem eines Diderot, der den Deisten vom Theisten dadurch unterscheidet, dass er keine übernatürliche Offenbarung annehme, und eines Kant, nach dem der Deist „bloß eine Weltursache“ vorstellt, der Theist aber einen „lebendigen Gott“[83]. Woolston, der Jesus als Arzneikundigen interpretiert, ist in dieser Versammlung auch nicht der Einzige, der betont, „die Natur thut keinen Sprung“[84]. Neben Deisten, Papisten, Atheisten und allen, „welche die Christliche Religion umzustossen suchen“[85],

---

[75] Ebenda innerhalb seiner klar getrennten Einleitung, S. 70. Hervorhebungen im Original.

[76] Pockels (1787): Fortsetzung der Revision der drei ersten Bände dieses Magazins; MzE V, 2, 1-16; Zitat S. 10. Hervorhebungen im Original.

[77] Zedler (1749): Band 59, Sp. 1897-2084.

[78] Zedler (1749): Band 59, Sp. 1930-1975.

[79] Zedler (1749): Band 59, Sp. 1975-2005.

[80] Zedler (1749): Band 59, Sp. 1937. Zu Woolston vgl. Norman B. Springlane (1999): WOOLSTON, Thomas; in: BBKL, Band 15, Sp. 1538f..

[81] Zedler (1749): Band 59, Sp. 1954. Zu Morgan vgl. Christoph Schmitt (1996): MORGAN, Thomas; in: BBKL, Band 6, Sp. 117-119.

[82] Zedler (1749): Band 59, Sp. 1937f..

[83] Bauer (1990): S. 207.

[84] Zedler (1749): Band 59, Sp. 1951.

[85] Zedler (1749): Band 59, Sp. 1977.

gibt es auch andere neue Ansätze. Paul Felgenhauer (1593-1677) prägte 1619 in seiner Schrift „Rechte Chronologia“ das Konzept eines „Astral=Geist[s]“ zur Klärung der Wunderfrage, Aegidius Gutmann (1490-1584)[86], „ein Paracelsiste und Rosencreutzer“ erklärt in seiner „**Offenbarung göttl. Majestät**“, dass jeder Mensch „noch so grosse Wunder als Moses thun“ könne, „wenn er es nur recht anfange“[87]. Madame Guyon schließlich ist Beispiel für jemanden mit der Überzeugung, „sie könne Wunder thun“[88].
Am Ausführlichsten wird Christian Wolff analysiert – in Lektüre des 1726 erschienenen „Philosophische Lexicon[s]“ von Johann Georg Walch (1693-1775). Wunder werden nicht direkt für nicht-existent erklärt, doch seien sie kein so ehrhabenes Zeichen der Größe Gottes wie die Naturgesetze. Im „Gleichniß von der Uhr“ steht die Welt zunächst „in unverrückter Ordnung“, durch ein Wunder müsse „die gantze künfftige Welt geändert werden, wenn nicht durch ein neues Wunderwerck die überall eingerissene Unordnung wieder gehoben werde“[89]. Der Leser des Zedler-Artikels wird schließlich über eine „[m]athematische Betrachtung einiger Wunder“[90] geführt und damit – nach allem Vorherigen – überrascht, dass der unbekannte Autor selbst die Wunder als natürlich ansieht. Auch bei jener Untersuchung steht das Bild der Uhr im Zentrum in Form einer – in Anbetrachtung der heutigen Quantenphysik verblüffenden – Anrufung Gottes durch Jesaja (2. Könige 20, 11), nach welcher „der schatte [...] hyndersich zuruck zehen stuffen am seyger Ahas [gieng], die er war nydderwerts gangen“[91].
Bereits beim Wunder also zeigt sich eine große Vielfalt an Einflüssen bzw. Schulen, welche kaum mehr allein auf die durch Reformation und Gegenreformation ausgelösten Debatten zu beschränken sind. Die hierbei auf die äußere Welt bezogene Reflexion potentieller Eingriffe „unsichtbare[r] Wesen“ hat im Bezug auf das für eine Psychologie interessante Innenleben der Menschen eine schwerwiegende Konsequenz, die der Historiker Heinz D. Kittsteiner in seiner Arbeit „Die Entstehung des modernen Gewissens“ mit dem Eindruck umschreibt, „[d]as Innere des Menschen ist das Göttliche in den Menschen hineingenommen“. Gerade das, „[w]as später als Innenleben interpretiert wird, stellt sich“ – im dem Historiker vorliegenden Quellenmaterial – „ursprüng-

---

86 Lebensdaten nach FAIVRE (2000): S. 10.

87 ZEDLER (1749): Band 59, Sp. 1976f.. Zu Felgenhauer vgl. FRIEDRICH WILHELM BAUTZ (1990): FELGENHAUER, Paul; in: BBKL, Band 2, Sp. 8.

88 ZEDLER (1749): Band 59, Sp. 1978.

89 ZEDLER (1749): Band 59, Sp. 1984.

90 ZEDLER (1749): Band 59, Sp. 2005ff..

91 Bibelzitate nach der unrevidierten Fassung der Luther-Übersetzung von 1522-1545, hier LUTHER (1955): Abteilung 3, 9. Band, 2. Hälfte, S. 76. Die revidierte, herausgegeben von der Evangelischen Kirche Deutschlands, von 1984 übersetzt statt „seyger“ (Zeiger) „Sonnenuhr“.

lich als Eingriff der Gottheit dar“[92]. Es kann in dieser Arbeit nicht diskutiert werden, inwiefern Lucien Febvres Hinweis auf das Problem des „anachronisme psychologique“ mit einer solchen Aussage beantwortet werden kann.

Die Rolle der Reformation ist bei den angesprochenen Veränderungen zumindest *des Redens* über Inneres und Äußeres nicht zu unterschätzen. Der Wirkungskreis des Teufels wurde stark eingeschränkt. Wetterphänomene und Zufälle, die bisher dem Satan oder Mittlerwesen zugeschrieben worden sind, sollten bald alleine Gotteswerk sein. Des Teufels Beitrag wurde subtiler und beschränkt auf „Trug und Verblendung“[93]. Im Gegenzug sollten die bisher in Kasuistiken eher formal abgehandelten Gewissenfragen als „Außenwerk“ gegenüber Praktiken einer innerlichen Gewissensprüfung immer mehr in den Hintergrund treten. Doch genauso wie jene Textsorte weiterbesteht, entstehen neue Formen der von Martin Luther (1483-1546) kritisierten Ritualistik. Physikotheologische Werke, d.h. Versuche, die Existenz, Größe und Allmacht Gottes aus der Natur zu beweisen, brachten eine eigene Literatur hervor, die einen bestimmten Bereich der Schöpfung in seiner Göttlichkeit betrachtet, z.B. die von Peter Ahlwardt aus Greifswald 1745 publizierte „Bronto-Theologie“, eine „Vernünftige[...] und theologische[...] Betrachtung über Blitz und Donner“, die Wettergebete enthält[94]. Eine solche theologische Position kann weiterhin Hexenprozesse befürworten, denn auch wenn Hexen kein Wetter machen könnten, so stifteten sie doch auf anderen Gebieten in ihrem Irrtum viel Unheil. Außerdem ist zu betonen, dass es sich um die Position eben eines Theologen handelt, also hier ein religiöser Experte die Beschränkung der Macht des Teufels nicht zufällig ausführlich erläutert, sondern sie in einer Konkurrenzsituation bewerben muss, denn so genannte Abwehrzauber – teilweise mündlich tradiert aus vorchristlichen Zeiten, teilweise aus antiker Literatur durch zeitgenössische akademische Experten neu aufgearbeitet und schließlich von anderen als inspirierende Quelle zur Gestaltung von Zauberbüchern verwendet – erfreuen sich neben den Sakramentalien und Wettersegen der katholischen Kirche im „Volk“ einiger Beliebtheit[95]. 1752 entdeckt Benjamin Franklin (1706-1790) schließlich den Blitzableiter[96].

Es zeigt sich hier, wie „Medienereignisse“ und technische Errungenschaften diesen Prozess der Wandlung begleiten[97]. In den neu entstehenden Textsorten wird sowohl die

---

[92] Kittsteiner (1991): S. 19f..

[93] Kittsteiner (1991): S. 52f..

[94] Kittsteiner (1991): S. 34ff..

[95] Kittsteiner (1991): S. 55.

[96] Vgl. Kittsteiner (1991): S. 80ff..

[97] Vgl. zur Frage, inwiefern epochale Ereignisse der Religionsgeschichte auch immer „Medienereignisse“ seien, Hörisch (2004): S. 324-327.

rechte Reformation der Lehre diskutiert, Polemik gegen angebliche Papisten verbreitet, allmählich gegen „Aberglauben“ und „Schwärmerei“ gekämpft, aber es konstituieren sich auch anonym Gegen-Öffentlichkeiten wie z.B. die der Zauberbücher und Grimoires, der Initiations- und Mysterienbünde mit teilweise alchemisch-hermetisch beeinflusster Symbolik oder auch solche, welche sich bestimmten Phänomenen wie Geistererscheinungen, Vorahnungen oder Somnambulismus widmen.

Gerade im protestantischen Kontext, aber auch durch gegenseitigen Austausch mit zeitlicher Verzögerung in katholischen Gegenden, werden also „unsichtbare Wesen“ neu bewertet. Texte über Geister erhalten eine Verschiebung ihres Interessen-Zusammenhangs, statt ihrer Eindeutung in die Sphäre des Teufels rückt die Gegenwart der Verstorbenen und Gewissheit um die Unsterblichkeit der Seele allmählich in den Vordergrund. Auch Teufel und Hölle verändern ihr Angesicht. Bei Heiligen wird der moralische Vorbildcharakter stärker in den Mittelpunkt gerückt, Verehrungsrituale der Heiligen tauchen bis auf einige Erwähnungen von Anrufungen im Gebet im Magazin nicht auf. Engel hingegen erscheinen in den unterschiedlichsten Kontexten, von denen einige noch zur Sprache kommen werden. Es gibt allerdings keine Fallbeschreibung eines helfenden Eingriffs durch einen Engel. Die Existenz von Deismus und Pantheismus schließlich zwang bezüglich Gott zu einer neuen Entscheidung, indem man sich einer neuen Terminologie möglicher Gottesbilder gegenüber zu verhalten hatte.

Auch darf der entsprechende Einfluss der cartesischen Lehre auf die Vorstellungen über „unsichtbare Wesen“ nicht außer Acht gelassen werden, die sich – wie ein anonymer Autor im Magazin zur Geschichte des „Volksaberglauben[s]“ erläutert – „aber der menschliche Verstand wohl nie als **Geister** im metaphysischen Sinn gedacht haben würde, wenn hinterher nicht von speculativen Köpfen ein Unterschied zwischen körperlichen und unkörperlichen Wesen festgesetzt worden wäre, den man von dem Menschen selbst abstrahirte“[98].

Es sei an dieser Stelle erinnert an das von Maimon zugespitzt formulierte und verworfene Modell einer Psychologie, die „auf der aus der Magie geschöpften Kenntniß dieser Gesetze von der Würkung der Geister aufeinander“ aufbaut[99]. Von einem solchen zeugt auch der Leserbrief des J.S.K. aus Güstrow bei Mecklenburg, den Moritz als „**Unstudirten**“ bezeichnet:

> „Der ein, die Seelenkrankheit der Menschen, heilender Arzt seyn will, (ich meine, Einer, der die unsaubern mit Fäusten schlagende Satans=Engel, aus Seelenkranken

---

[98] Anonym (1788): Volksaberglauben; MzE VI, 1, 17-26; Zitat S. 26. Hervorhebung im Original.

[99] Maimon (1792): Ueber den Plan des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde; MzE IX, 1, 1-23; Zitat S. 7.

> Menschen heraustreiben will,) muß nothwendig die Seelenkrankheit erst selbst überstanden haben“[100] .

Das hierbei zum Vorschein kommende Krankheitskonzept scheint diese wie eine Initiation zu verstehen – eine zumindest in der allgemein vergleichenden Religionswissenschaft nicht unbekannte Vorstellung[101]. Zugleich bezeugt die Übersetzung der „unsaubern“ Geister in gefallene „Satans=Engel“ bereits den Einfluss eines neuen Teufelsbildes, das besser für „Trug und Verblendung“ geeignet ist. Die „unsaubern“ Geister selbst verweisen auf die Rolle Christi als Exorzisten und überhaupt auf diese Form zur Heilung dienender Rituale, welche den erwähnten Spezialisierungsprozess mit seiner tendenziellen Ausschließung medizinischer Tätigkeiten aus dem Arbeitsfeld theologischer „Experten“ bis ins 18. Jahrhundert überstanden. Dies gilt zumindest theoretisch, denn der Buchdruck des so genannten „Hexenhammers“, *Malleus Maleficarum*, vom Dominikaner Heinrich Kramer alias Henricus Institoris (ca. 1430-1505) verfasst, verbreitete ein Bild, das Besessenheit als sekundäres Problem betrachtet, denn nach dem X. Kapitel des zweiten Bandes ist eine Hexe die eigentliche Ursache einer dämonischen Besessenheit. Wanda von Baeyer-Katte sieht in dieser Personalisierung einer bestimmten, nämlich dämonologischen Causa-Vorstellung ein typisches gesellschaftliches Aktionsmuster einer Übergangskultur, deren ineinander übergehende Pole sie als einerseits „magisch“, andererseits „materialistisch“ deutet und „ähnliche Umbrüche [...] in unserer Zeit in anderen Erdteilen“ wahrnimmt[102] . Der ideologisch mit der Säkularisierungsthese aufgeladene Gegensatz dieses Übergangs bedeutet dabei eigentlich einen Unterschied in der Berechenbarkeit, für das „Dämon-Causale“ im Gegenzug die „Einbeziehung rein *personaler Willkür*“[103]. Außerdem wird aus einer medizinisch-theologischen Fragestellung eine juristische.

Über die Hexenprozesse geriet der exorzistische große Ritus also ein wenig in Vergessenheit[104]. Fast alle klassischen Kennzeichen der Besessenheiten tauchen im Magazin auf bzw. es findet sich kaum ein Fall im Magazin, der nicht auch irgendwo einer Kate-

---

[100] J.S.K. (1785): [Ohne Titel]; MzE III, 1, 115-117; Zitate S. 115f.. Hervorhebung im Original.

[101] Vgl. Hock (1987): S. 120 über so genannte „pepo-Kulte“ im „Swahili-Islam“ (pepos sind eine besondere Gattung Geister): „Häufig hat die Therapie [durch einen Heiler; Anmerkung C.W.] zum Ziel, daß der Besessene über den Geist verfügt: Er ist dann Herr über den pepo und kann ihn dazu benutzen, andere Geister auszutreiben, Kranke zu heilen, einem Feind Krankheit schicken etc. [...] Personen, die von demselben Geist bzw. Geistern desselben ‚Stammes‘ (sw. kabila) besessen waren, schließen sich unter Führung ihres ehemaligen Therapeuten [...] zu einer Gilde (sw. kalinge) zusammen, die ihre Hauptaufgabe in der Diagnose und Heilung von Krankheiten sieht“. Unterstreichungen im Original.

[102] Vgl. von Baeyer-Katte (1972), Zitat S. 47, vgl. auch S. 52: „Die Hexe ist die Causa prima, die Dämoneneinwirkung die causa secunda für ein realistisch gesehenes Vorkommnis natürlicher Art“.

[103] Von Baeyer-Katte (1972): S. 55.

gorie der entsprechenden Kataloge des Vorjahrhunderts anzupassen wäre[105], jedoch nur ganz bestimmte „Symptome“ lassen die Texte selbst auf dieses Thema kommen – nämlich die plötzliche Kenntnis bzw. das Sprechen fremder Sprachen (Xenoglossie), Fälle von Schlafwandel sowie insbesondere mit Zuckungen verbundene Anfälle.

Zu einem Fall der letzteren Art zitiert der Einsender Friedrich G[a]edi[c]ke (1754-1803)[106] den Beichtvater des betroffenen Ortes, „daß, wenn man noch in den Jahren lebte, da man Beseßne glaubte und glauben müßte, dieses Kind [eine achtjährige Fischerstochter mit u.a. widernatürlichen Bewegungen; Anmerkung C.W.] gewiß vor eine Beseßne würde seyn gehalten worden“[107]. Diesen Glauben hatte insbesondere ein medienwirksames Ereignis beeinflusst, auch wenn seine Funktion in diesem Zusammenhang vielleicht mehr symbolischer Art ist, da es durch unterschiedliche Literatur vor- und nachbereitet wurde. Der katholische Pfarrer Johann Joseph Gaßner (1727-1779), den Pockels im Magazin öfters angreift und auch einen Brief Lavaters an Gaßner abdruckt[108], entwickelte selbständig und ohne die eigentlich notwendige Bestätigung Roms ein eigenes Heilungskonzept auf dem Vorbild des nicht mehr praktizierten Rituale Romanum und machte schließlich eine große Heilungstournee den Rhein entlang im Sommer 1774. Nicht nur protestantische wie katholische Theologen missbilligten seine Kurpraxis, auch viele Ärzte äußerten sich sehr kritisch zu dieser Konkurrenz. Es sollte ausgerechnet Franz Anton Mesmer (1734-1815) sein, der ein Jahr später in München dazu eingeladen wurde, seine eigene Heilkur vorzustellen, die auf dem so genannten „thierischen Magnetismus“ basierte[109]. Er überzeugte den Kurfürsten von Bayern und die Münchner Akademie der Wissenschaft „auf der Stelle, daß derlei Experimente weder immer Betrug, noch daß sie übernatürliche Wunder, sondern der Natur bei gewissen Krankheitszuständen zuzuschreiben seyen“[110]. Folgenreich war dieser Fall, da Kaiser

---

[104] Neben „Besessenheit“ gibt es „Umsessenheit“ – eine Unterscheidung, die sich im 18. Jahrhundert laut Ernst Benz (1907-1978) durchsetze. Letztere wird mit dem kleinen Ritus behandelt, außerdem gibt es einen konventionellen Taufexorzismus (Benz 1972: S. 140f.).

[105] Vgl. für entsprechende Listen Benz (1972): S. 141-143.

[106] „One of the most important and influential pedagogues of the last third of the Eighteenth Century, offered Moritz his support before the journal was begun. Although he did not make numerous contributions, he influenced the journal through his close association with Moritz at the Graues Kloster“ (Brantigan 1981: S. 70, Hervorhebung im Original).

[107] Gaedicke (1786): Auszug aus einem Briefe; MzE IV, 3, 22-33; Zitat S. 28.

[108] [Pockels]/Lavater (1787): Ein Brief an Gaßnern; MzE V, 1, 32-35.

[109] Benz (1972): S. 144f.. Magnetismus „werden von einigen Philosophen alle Wirckungen der Natur genennet, die etwas verborgenes haben; oder kurz, alle Sympathien und Antipathien, die unter den natürlichen Cörpern verspüret werden; oder es ist der Magnetismus eine verborgene Eigenschafft gewisser Cörper, Krafft deren besondere und seltsame Würckungen entstehen, wenn man damit umzugehen weiß, und die natürliche Magie verstehet. Helmont soll der erste gewesen seyn, der sich dieses Kunst-Wortes bedienet“ (Zedler 1739: Band 19, S. 404).

[110] Zitiert nach Benz (1972): S. 145.

Josef II. die Praxis im gesamten Römischen Reich deutscher Nation verbot und Papst Pius VI. Gaßners Schriften[111].

Das neue Teufelsbild begegnet dem Magazin-Leser zuerst auf deutliche Weise in den theosophischen *relevationes visuales* der Euphersnya Beitherin alias „Madame Beuter“, die innerhalb ihrer Vision eine Verwandlung des ungeheuren alten Teufels mit animalischen Attributen in den nach dem apokryphen Buch Henoch einst gefallenen Engel Satan bzw. Satanail beschreibt[112]:

> „Mit einemal wurde es heller Tag zu meiner größten Verwunderung, und neben meinem Bette saß eine himmlische Mannsperson von etliche sechzig Jahr alt im blauen Gewande. [...] Der Schein ging wieder weg, da wars, als wenn man mir die Schulterblätter auseinanderrisse und das Herz aus seiner Stelle nahm, und solches zwischen den Schultern sterben ließe; ich gedachte, das ist gewiß die Stunde des Todes, und da ließ sich noch neben der jungen Person der Teufel sehen; er kam hinter der Bettstelle am Rücken hervor, ich sahe aber nur einen Arm, zwei Spannen dicken Schwanz, wie eine Schlange, und so den Hals und halben Kopf. Ich hatte ihn nicht ganz gesehen, denn die junge Person stieß ihn mit dem Ellbogen zurück. [...].
> Da kam der Schein wieder, und beide Personen sahen ihn sehr traurig an, und die junge Person sagte zu ihm: Herr, laß es genug seyn! Und wiederholte es dreimahl; in während er dieß sagte, sahe ich an ihm grosse weiße Flügel wie Blitz, und wußte also, daß es ein Engel Gottes war; darnach ging der Schein weg, die Personen verschwanden, und der Tag wurde wieder in die Nacht verwandelt, und mir wurde das Herz wieder in seine Stelle gesetzt, und der Schmerz verging und ich stund gleich auf“[113].

Dieses „einfältige[...]“ Teufelsbild gehört auch zu den Argumenten des ihre Visionen begutachtenden Augsburger Pfarrers M. Ludwig Müller, die ihm erlauben, statt einer wahrhaften Offenbarung, in der laut des Theologen Meinung der Widersacher als „ein Geist“ ohne „Figur und Form“ nur enthalten sein dürfte, eine Täuschung anzunehmen, denn nur „[e]in allereinziges Mal hat er [der Teufel; Anmerkung C.W.] Menschengestalt bei der wundervollen Versuchung Christi. Ein Engel mit Flügeln! – Die ganze Erscheinung habe ich in alten Krankenbüchern oft gefunden, eben so abgebildet wie hier“[114]. Dabei verbindet Madame Beuter jüdische apokryphe mit gnostischen Vorstellungen, wie sie über die Literatur der Häretiker-Kritik der Kirchenväter tradiert wurden. Gerade Clemens von Alexandria (vermutlich 140/150 bis 211/215) und Origines (gestorben 253/254) näherten sich in ihrer Kritik sehr den Gnosis (Erkenntnis, Wissen) anstreben-

---

[111] Für andere alternativ-medizinische Konzepte vgl. Lachmund/ Stollberg (1995): S. 216-130, Kapitel „Zur Bedeutung und Praxis nicht-ärztlicher Heiler“, zur besonderen Rolle der Hebamme und dem Verlust des einstigen Monopols der Frauen über die praktische Gynäkologie vgl. Simon (1993): S. 74-78, Kapitel „Geburtshilfliche Lehrbücher und protestantische Eheschriften“.

[112] Zum Buch Henoch und der Rolle Satans im Judentum vgl. Russell (2002): S. 42ff..

[113] Müller/ Beuter: Ein Brief nebst einer Einlage von Gesichten und Erscheinungen; MzE IV, 1, 120-128; Zitat S. 124-126.

[114] P[ockels]/ Müller (1788): Fortgesezte Nachricht von einer Geisterseherinn; MzE VI, 1, 35-54; Zitat S. 48.

den Religionsgemeinschaften an, da sie den Begriff „Gnosis“ für das Christentum ebenfalls geeignet fanden und in ihren Versuchen, „wahre“ von „falscher“ Gnosis zu trennen, einige Elemente übernahmen, etwa die in der Vision der Beuterin vollzogene Apokatastasis, nach der am Ende der Welt, dem Weltenbrand, alle Seelen ins Pleroma („Fülle“) eingehen, selbst die einstigen unterschiedlich mythisierten Widersacher werden gereinigt[115].

In ihrer Selbstwahrnehmung wurde sie visionär Zeugin eines heilsgeschichtlichen Ereignisses mit endzeitlichem Charakter. Entgegen dem tradierten Bild der Johannesapokalypse kommt diese Endzeit ohne Schrecken und Gericht aus, übersteigt selbst die Vorstellung einer tausendjährigen Fesslung des Bösen, wie sie die biblische Offenbarung ankündigt (Offb. 20, 2f.). Auf einer allegorischen Ebene liefert Madame Beuter diejenige fehlende Mythe, welche zwei Jahrhunderte logisch zu verbinden weiß. Statt gerichtlichem „Außenwerk“ ist es das Mitgefühl des Herzens, Barmherzigkeit und vollendete Gnade, ausgedrückt im milden „Herr, laß es genug seyn!“. Zugleich erhält für diesen auch an alchemische Vorstellungen über Wandlungsprozesse erinnernden Akt das Herz der Madame Beuter selbst eine Schlüsselrolle. Es ist auf eine sehr wörtliche Weise „bei Gott“ und erinnert damit zugleich an das Topos des Herzens in Schilderungen einer *unio mystica* als auch an bestimmte Initiationsriten, wie sie nicht nur andere Kulturen kennen.

Bei etwa sibirischen künftigen Schamanen ist es eine Zerstückelungsvision, in welcher die Person des Initianten leiblich zerlegt wird in Knochen, Fleisch und Blut, um dann wieder zu einem neuen Menschen zusammengesetzt zu werden[116]. Das Meisterritual der Johannesmaurerei tradiert ein ähnliches Bild in Bezug auf Hiram, den Erbauer des Salomonischen Tempels (1. Kön. 5, 15-32), dessen verräterische Ermordung symbolisch nachvollzogen wird, um mit Hilfe des geheimen bzw. verlorenen Meisterworts eine Neugeburt bzw. Auferstehung anzuzeigen[117]. Antike Mysterien werden zumeist als Vorbild angeführt, doch je nach Loge, (Hoch-)Gradsystem oder Vorlieben verschieden. Berühmte Beispiele sind die Mythen vom Zerstückeln und Verspeisen des Dionysos-Zagreus-Kindes durch die Titanen[118] oder das Mysterium um Isis und Osiris. Die Vision der Madame Beuter übertrifft diese Mythen in der Weise, dass ihre eigene Neu-Zusammensetzung zugleich der Heilung und Rückverwandlung der Gegenkräfte, durch den

[115] Vgl. Rudolph (1994): S. 20ff. zu den Kirchenvätern und zur Apokatasis-Lehre S. 215f..

[116] Hesse (2001): S. 38.

[117] Vgl. Lennhoff/ Posner/ Binder (2003): S. 557f., Artikel „Meistergrad“. Eine ausführliche Schilderung, die aber auch teilweise spekulativ sein könnte bzw. nur für bestimmte Hochgradsysteme gültig ist, findet sich in Wulf (1960): S. 406-411.

[118] Vgl. Elsas (2002): S. 82f..

Schlangenschwänzigen repräsentiert, gilt. Ihr Herz wird zum Medium der Welterlösung.

Freilich hat dieses neue Teufelsbild wie auch ein abgedruckter Auszug aus den Schriften der Madame Guyon, betitelt als „[m]ystische Vorstellungsart vom Fegefeuer“, wenig zu tun mit einer Verstärkung derjenigen Attribute, die mit der Beschneidung des Wirkungsbereichs des Teufels einhergehen soll. Doch begünstigt auch die Guyonische Interpretation des Fegefeuers als „wie ein verzehrendes Feuer“, mit dem „Gott auf solche Weise [...] Seelen zur Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit mit ihm selbst bringe“[119], einen Prozess, der in einer tendenziellen „Abschaffung der Hölle“ enden sollte[120].

Als bisherige Ergebnisse lassen sich festhalten, dass einerseits das neue Teufelsbild eher den anthropologischen Konzepten zuträglich ist, anderseits verschwindet eine ontologische Kategorie allmählich: die des Außernatürlichen – also „diejenigen Veränderungen, welche wider den von GOtt der Natur bestimmten Lauff geschehen“, beim Menschen, „wenn er kranck ist, keinen Geschmack und keinen Schlaff bey sich empfindet“[121]. Gegenüber dem Übernatürlichen gab es also eine zweite nicht-natürliche Kategorie, den eigentlichen dämonisch-teuflischen Wirkungsbereich. Der neue Teufel findet dabei in insbesondere drei literarischen Quellen seine Ausgestaltung, begonnen beim Pandemonium in John Miltons (1608-1674) „Paradise Lost“ von 1667, als Mephistopheles in Goethes „Faust“ und in dem Werk „Marriage of Heaven and Hell“ von William Blake (1757-1827) aus dem Jahre 1790. Während Milton Revolution und Rebellion betont, erhält der Teufel mit Goethe menschliche wie seiner neuen Rolle gemäße suggestible und nihilistische bzw. negationistische Züge. Im Werk Blakes ist die Verinnerlichung nahezu abgeschlossen, das „Böse“ wird zu einem Problem der Integration eigener psychischer Anteile[122].

Identifikation mit diesem Teufel ist zur Zeit des Magazins noch eine riskante Angelegenheit, der sich jedoch in einer Textsorte des Magazins vorsichtig angenähert wird,

---

[119] [Maimon?/ Moritz?]/ Guyon (1792): Mystische Vorstellungsart vom Fegefeuer; MzE IX, 1, 104-108; Zitat S. 107. Der Text stammt aus dem „Traktat von der Reinigung der Seelen“ in Fleischbeins Übersetzung, vgl. Wingertszahl (2005): S. 275.

[120] Kittsteiner (1991) sieht als Quellen für diese Entwicklung einerseits atheistische (ab S. 101), andererseits pietistische (ab S. 116) Autoren. Gemeinsam ist ihnen eine Verinnerlichung der Strafinstanz, die Kittsteiner mit der Rolle, die zuvor das Gewitter spielte, in Verbindung sieht (S. 151ff.).

[121] Zedler (1732): Artikel „Aussernatürlich“ Band 2, Sp. 2249.

[122] Vgl. zu Milton Russell (2002): S. 255ff. (Kapitel „Auf einem Thron von königlicher Pracht“), zum Mephistopheles nach Goethe S. 291ff. (Kapitel „Der Zerfall der Hölle“) und zu Blake S. 301ff. (Kapitel „Von der Romantik zum Nihilismus“). Der Autor Jeffrey Buton Russell, Professor für Geschichte und Religionswissenschaft an der University of California, argumentiert in seiner Darstellung einer „Biographie des Teufels“ allerdings teilweise ziemlich christlich-dogmatisch.

nämlich den eingesandten Selbstzeugnissen von Selbstmördern bzw. Melancholischen. War es einst eines der wichtigsten Argumente, welche die Hexenprozesse zu entwerten vermochten, nämlich dass es sich bei diesen Frauen um eigentlich kranke Melancholici handele, wie es z.B. Johann Weyer bzw. Wierus (1515-1588) propagierte[123], so wird die Situation des gefallenen Engels und ewigen Rebellen für den melancholischen Adolf Weiler, dessen Tagebucheinträge Eingang in die Maimonische Rubrik einer „höhern" Erfahrungsseelenkunde fanden, zu einem wesentlichen Bestandteil der *conditio humana*:

> „Rückkehr zur Tugend! – Unsinn! Als wäre sie außer uns, als beständ nicht eben das Wesen des Lasters in der Unfähigkeit glücklich und gut zu seyn. Lähmt dem Adler seine Schwingen, und nehmt dem Menschen seine Tugend, beide erheben sich nie wieder! Sie sind gefallene Engel der ewigen Pein, Gottes Glanz zu wissen und zu meiden, hingegeben"[124].

Vergleichbar dem gnostischen Auserwähltheitsdenken ist diese anthropologische Konstante den meisten Menschen verborgen, die sozusagen nicht wissen, „es giebt keine Glückseeligkeit, und die Wahrheit führt zur Verzweiflung". Diese melancholische „Gnosis" verführt jedoch auch zu einer neuen metaphysisch begründeten Arroganz, mit der Formel „Ich bin ein Rebell; und ihr seyd Sklaven"[125] wird das christliche Weltbild zum Blendwerk bzw. zur bloßen Legitimation eines „niedrigen schmutzigen Insektenleben[s]"[126], dem eine somit anthropologisch begründete „kalte unbeugsame Wirklichkeit" gegenübersteht[127].

Die innerkonfessionalen Auseinandersetzungen zeigen an dieser Stelle bereits, dass unter den Beiträgern zu dieser Debatte auch viele Elemente einbringen, welche weit über die Schnittmengen der großen Bekenntniskirchen hinausweisen. Zugleich zeichnet sich eine weitere Spezialisierung ab, welche zugunsten der Medizin Krankheitstheorien allmählich zurückweist, die andere Experten neben dem Arzt für zuständig erklären. Eine neu entstehende Psychologie kann also für Leser/ Autoren wie eine Chance erscheinen, Ort für diese alternativen Konzepte zu werden, zugleich ergibt sich für eine Psychologie ein gewisser Druck, dem Paradigma der Medizin zu folgen.

---

123 Vgl. BIEDERMANN (1998): Artikel „WIERUS (Weier, Wier, Weyer, Wierius)", S. 458-460.

124 -L./ WEILER (1793): Fragment aus dem Tagebuche Weilers. Herausgegeben von – – – – l; MzE X, 1, 68-98; Zitat S. 71.

125 Ebenda S. 75.

126 Ebenda S. 78.

127 Ebenda S. 69.

3.2.1.2. Religionenproduktive Lektüre umstrittener Bücher und „Religionsaufklärung“

Die einzige mit Namen unterzeichnende weibliche Autorin im Magazin, Ernestine Christiane Reiske, ist zugleich wohlmöglich diejenige, welche allein eine Heilungsmethode in den Magazin-Text einschreibt, die den Interessen von Moritz nahe kommt, nämlich eine „Heilung des Wahnwitzes durch Erweckung neuer Ideen“. Es geht um den Fall der Juliane Zernigalin, die glaubte, „sie habe die Ehe gebrochen, und zur Strafe dafür, sey ihr etwas in den Leib gehext worden, das ihr unaufhörlich Angst verursache, und ihr nicht zuliesse, etwas zu arbeiten“. Ausgerechnet ein „Gedanke, (der für einen Lasterhaften sehr verderblich werden könnte,)“ – nämlich der Syllogismus „Wenn wir gar keine Sünde thun könnten, so brauchten wir ja auch keinen Heiland“ – soll die Schwermut der Zernigalin geheilt haben[128]. Die bereits als psychologische Konzepte erläuterten Theorien der Ideenassoziation sind also nicht zufällig das Fundament einer von der Medizin unabhängigen und selbständigen neuen Disziplin. Die Emanzipation von der Theologie wiederum erfordert, dass auch Moritz in der Kritik an Pockels konstatiert, „[f]reilich muß am Ende sich alles natürlich erklären lassen, weil es nicht wohl anders, als **natürlich** seyn kann“[129]

Damit wird Psychologie zunächst aber auch eine Literaturkritik mit einem Schwerpunkt auf mögliche Gefahren in der Rezeption. Wie bei der Einführung jedes neuen Mediums kann diese Kritik – auch im Zusammenhang des Wandels, wie Menschen sich zu diesen Medien verhalten – dieses neue Medium überhaupt zurückweisen. Der Pfarrer Heinrich Zschokke (1771-1848) warnt 1821 noch vor der „Leselust“, welche „eine reizbare Einbildungskraft [...] vermittelst der Vielleserei zum Schaden übriger Gemüthskräfte ins Ungeheure und Mißgeburtartige“ ausbilde[130]. Diese Kritik kann – wie etwa bei Moritz gesehen – auch die Welt des Theaters als solche umfassen. Diese Form von „Schwärmerei“ bzw. „Hang“ könnte hier zwar auch diskutiert werden, insbesondere in Rücksicht auf die „religiöse“ Bedeutung des Theaters in der griechischen Antike, jedoch betrifft diese besondere Debatte im Magazin nur eine geringe Anzahl von Fällen und Theaterliebe wird auch nicht als „religiöse“ Schwärmerei thematisiert. Die Textsorten, von welchen dieses Unterkapitel handelt, bestehen aus insbesondere zwei großen Sammlungen, die jeweils mit unterschiedlichen adjektivischen Bezeichnungen näher

[128] REISKE (1785): Heilung des Wahnwitzes durch Erweckung neuer Ideen, in zwei Beispielen; MzE III, 3, 27-33; Zitate S. 29-31.

[129] [MORITZ] (1789/90): Revision über die Revisionen des Herrn Pockels in diesem Magazin; VII, 3, 3-11; Zitat S. 4.

[130] ZSCHOKKE (1821): S. 137.

umschrieben werden. Die dabei im Magazin verwendeten Adjektive bilden eine Art Kontinuum, wie es folgende Tabelle in Sortierung nach der Art der Kritik veranschaulichen soll:

geistlich	mystisch	physisch-mystisch	unsinnig
erbaulich	symbolisch	alchymistisch	[magisch]
biblisch		chymisch	Hexen= und
		Krankenbücher	Geisterbücher

Eine weitere besondere Textsorte besteht in den Büchern über Nachtwandler und andere so genannte „Zwischenzust[ä]nde des Träumens und Wachens“[131], welche jedoch nicht bezüglich möglicher Gefahren der Lektüre, sondern als psychographisches Material angesprochen und daher auch in dieser Arbeit vernachlässigt werden. Keines der Adjektive hat mit einem anderen eine identische Menge an Einzeltexten, die durch es beschrieben werden können und dienen der Markierung bestimmter Traditionen mit unterschiedlicher Genauigkeit. Im folgenden sollen diese Gruppen kurz beleuchtet werden. Auffällig ist dabei, dass die bezeichneten Texte, je weiter rechts sie oben in der Tabelle auftauchen, tendenziell nicht selbst mit Titeln genannt werden – mit nur wenigen Ausnahmen.

Am Genauesten werden diejenigen Quellen eines psychologisch auffälligen Subjekts zitiert, welche sich auf bestimmte Bücher bzw. Verse der Bibel beziehen. Der erste Fall dieser Art handelt von Christian Gragert in der Schilderung durch Gerichtsmediziner Johann Theodor Pihl:

> „Indem er nun fleißig in der Bibel las, gerieth er unter andern auf den **Propheten Daniel,** den er nun zu seiner Lieblingslektüre machte. Und von der Zeit an entstand bei ihm die Idee von Wundern, die sich nachher seiner Einbildungskraft so sehr bemeistert hat, daß er selbst Wunder thun, im Stande zu seyn glaubte.
> Er war nehmlich fest überzeugt, daß durch seine Macht, auf einem von ihm gepfropften Apfelbaume Kirschen wachsen würden“[132].

Leider gibt es keine näheren Hinweise, welche Stellen genau Gragert, dem „eine ganz besondre, ungewohnte Aengstlichkeit“ zugeschrieben wird[133], inspirierten. Die im babylonischen Exil verfasste Schrift, die auch bereits im Kontext der Traumdeutung thematisiert wurde, zeigt den Propheten zwischen den Rollen des königlichen Ratgebers des chaldäisch-babylonischen Reiches und später als Fürst unter den Medern einerseits und als Angehörigen einer Minderheit in Gefangenschaft andererseits. Bevor innerjüdisch bedeutsame Träume unter Anleitung des Engels Gabriels das Buch versiegeln, zeichnet

---

131 P[OCKELS] (1789): Johann Herrmann Simmen, ein braver Soldat, zärtlicher Vater, liebreicher Gatte, ehrbarer, ordentlicher, stiller Bürger und – – kaltblütiger Mörder seiner Anverwandten; MzE VII, 1, 28-73, Zitat S. 81.

132 [PIHL (PYL)]: Gemüthsgeschichte Christian Gragerts eines Gend`armen in Berlin; MzE I, 1, 24f.; Zitat S. 25. Hervorhebung im Original.

133 Ebenda S. 25.

die Schrift die vorherigen Ereignisse aus mehreren Perspektiven – einschließlich jeweiliger Passagen in der ersten Person. Die Herrscher schwanken darin, Daniel als jemanden, der „den Geist der heiligen Gotter" (z.B. Daniel 4, 6[134]) hat, zu betrachten bzw. fremdenfeindlichen Anklagen aus dem eigenen Volk zu folgen, welche die Sitten und Gebräuche der Juden betreffen. In den in heutigen Lutherbibeln so genannten Episoden „Die drei Männer im Feuerofen" (Daniel 3) und „Daniel in der Löwengrube" (Kapitel 6) überleben die jeweilig Betroffenen unversehrt durch Gottes Hilfe, die auch als „wunder" (6, 28)[135] interpretiert wird.

Jedoch ist unklar, wie Christian Gragert seine „Lieblingslektüre" selbst gedeutet hat. Der Mörder Johann Herrmann Simmen, so erzählt die zweite Fassung seiner Geschichte durch Pockels, hat für einen vergleichbaren Zweck eine vielleicht deutlichere Bibelstelle gewählt, den 91. Psalm, dem er entnahm, dass Gewehrkugeln ihm nichts anhaben könnten, der „Psalm habe ihn festgemacht, den er allezeit ein= oder mehreremale vor dem Handgemenge gebetet habe"[136]. Er bezieht sich dabei vermutlich auf Verse wie „Seine Warheit ist Schirm und Schild. DAS du nicht erschrecken müssest fur dem grawen des Nachts, Fur den Pfeilen die des Tages fliegen" (Verse 4-5)[137].

Während bei diesen biblischen Büchern die Leserezeption allein verurteilt wird, kommt bei Jakob Varmeier, einem „Mörder nach einem apocryphischen Buche in der Bibel" zumindest mit der Herausstellung des Apokryphen-Status bereits im Titel das Bemühen hinzu, welches bereits Martin Luther antrieb, diejenigen Texte, welche in der jüdischen „Bibel" (Tenach) nicht enthalten sind, als weniger authentisch zu markieren. Der Bibliothekar Karl Friedrich Evers (1729-1785) scheint besonders fasziniert durch den 1631 spielenden Fall Varmeier, den er auch bereits in den Ausgaben von 1777 und 1778 in den „*gel*[ehrten] *Beytr*[ägen] *zu den Mecklenb*[urger] *Schwerin*[er] *Nachricht*[en]" publizierte[138]. Varmeier

> „las die Mordgeschichte Holofernes zu dreienmalen und exzerpirte einige Stellen aus dem Buche Judith Cap[itel] 8,28. Cap. 9,2=15. Cap. 10,9. Cap. 13,6. und Cap. 16,16=21. mit Veränderung etlicher Worte, als statt Jerusalem, Rostock; statt Holo-

134 Luther (1960): Abteilung 3, 11. Band, 2. Hälfte, S. 146.

135 Luther (1960): Abteilung 3, 11. Band, 2. Hälfte, S. 158. Danach ist Gott „ein erlöser und not helffer, und er thut zeichen und wunder, beide ym himel und auff erden, der hat Daniel von den lewen erlöset".

136 P[ockels] (1789): Johann Herrmann Simmen, ein braver Soldat, zärtlicher Vater, liebreicher Gatte, ehrbarer, ordentlicher, stiller Bürger und – – kaltblütiger Mörder seiner Anverwandten; MzE VII, 1, 28-73, Zitat S. 32.

137 Luther (1956): Abteilung 3, 10. Band, 1. Hälfte, S. 407, Fassung von 1545.

138 „Ausführliche Geschichte der von Jakob Varmeyer an dem kaiserl. Obristen und Kommandanten in Rostock, Heinrich Ludwig von Hatzfeld, den 21 Jun. 1631 begangenen Mordthat; *in den gel. Beytr. zu den Mecklenb. Schwerin. Nachricht.* 1777. St. 51. 52. und 1778. St. 1 u. 2.", vgl. Hamberger/ Meusel (1796): Band 2, S. 258. Hervorhebungen im Original.

> fernes, Obrister; und statt ihr, mich; wobei er sich zwar den Zweifel machte, daß Holofernes ein Tyrann, der Obriste Hazfeld aber ein christlich frommer Herr, und ihr Beschützer wäre, jedoch durch einen geheimen Trieb abermal die Antwort erhielte: ‚es wäre gleichviel, Holofernes oder Hazfeld, er sollte nur die That, wie die Judith, ohne Wissen des Predigers noch eines andern Menschen, verrichten und nicht dafür halten, daß es sein, oder eines Menschen, sondern Gottes Weg wäre.'"[139].

Erst eine einberufene priesterliche Kommission entschied, dass es kein göttlicher Befehl, sondern „der Impulsus von einem andern Autore hergekommen, nemlich dem bösen Geiste, der ein Mörder vom Anfange", und Varmeier sei „stets zur Melancholei – ein **balneum diaboli** – geneigt gewesen"[140]. Dass dieser Mordsfall wie eine Kunstmythe möglicherweise nie etwas mit apokrypher Literatur zu tun hatte, zeigen dabei die damaligen Ausgaben der Mercurij Ordinari Zeitung zwischen Februar und April 1631, die eher nahelegen, Varmeier – hier „Jacob Vohreiner" geschrieben – habe den Generalkommandeur von Rostock, Obrist Heinrich Ludwig von Hatzfeld, der in der Reichsstadt die Interessen der Katholikenpartei wahrte, im politisch motivierten Auftrag getötet und „den Kopf [...] zum Rahtherrn Matthias Röseler gebracht"[141].

Widerspruch zwischen biblischem und anderem Wissen erregt nur einmal, nämlich den von Immanuel David Mauchardt geschilderten jugendlichen Charakter des C.F.E., der bei der Bibellektüre „[p]lötzlich [auf]fuhr [...] und sagte: ‚Ei, man sagt, die Bibel sey wahr, und das ist doch nichts!'". Mauchardt schildert leider nicht, wie er die angesprochenen Stellen aus dem Prediger Salomons dem Jungen erklärt hat; neben dem mit dem kopernikanischen Weltbild nicht mehr vereinbaren Lauf der Sonne um die Erde (1, 4f.) geht es um anthropologische Fragen, denn „der Mensch hat nichts mehr denn das Vihe" (3, 19)[142]. Gemeinsam mit den übrigen Beispielen scheint eine Tendenz bei der Exegese, wörtliche Interpretationsversuche zurück zu weisen.

Neben den biblischen Schriften können „geistliche" bzw. „erbauliche" Schriften auch als Überbegriff dienen, der auch „mystische" Schriften einschließt. Doch besteht wie bei den anderen Kategorialausdrücken auch bei den Wortfeldern „Mystik" und „Pietismus" das Problem, das unterschiedlich weitgehende Konzepte davon im Magazin gegeneinander ausgespielt werden[143]. Ein Nebeneinander mehrerer Traditionen bezeugt bereits der Zedler-Artikel zu den „MYSTICI", die ihren Namen angeblich „von Myste-

---

[139] Evers (1785): Jakob Varmeier, (ein Mörder nach einem apocryphischen Buche in der Bibel.); MzE III, 2, 1-14; Zitat S. 5f..

[140] Ebenda S. 14. Hervorhebung im Original.

[141] „Extract aus eine Schreiben von Rostock/ so den 16. Februarij datirt" aus Nr. 188 der Zeitung, zitiert nach Landfester (1996): S. 164-168.

[142] Mauchardt (1789/90): Beiträge zur Zeichnung jugendlicher Charaktere; MzE VII, 3, 92-105; Zitat S. 105. Bibelzitat nach Luther (1957): 3. Abteilung, 10. Band, 2. Hälfte, S. 115.

riis, oder Geheimnissen“ hätten, aber es sei „vor allen Dingen ein Unterscheid zu machen unter der Theologia Mystica, und unter den Mysticis“. Die sich auf Pseudo-Dionysius von Aeropagita (nach 500, aber vor 534) und den anagogischen oder „mystischen“ Sinn der Schriftauslegung berufende Tradition „kann rein seyn, wenn sie nehmlich mit dem Fürbilde der heilsamen Worte übereinstimmet“[144]. Auch das in diesem Zusammenhang relevante Topos der „mystischen Vereinigung“[145] kann Verschiedenes meinen, zeigt aber in der wiederholten Synonymisierung mit „geheim[...]“ bereits seine begriffliche Ausweitung an:

> „**Vereinigung (mystische) oder die geheime Vereinigung oder die Vereinigung der Gläubigen mit GOtt und Christo**, Lat. *Unio mystica*, ist eine wahrhafftige genaue Zusammenfügung, und daher rührende Gemeinschafft unsers einigen geistlichen Hauptes und seiner Glieder, also daß er uns, als wahrer GOtt und Mensch wahrhafftig gegenwärtig ist, alles Gute, durch seinen Gnaden=reichen und lebendigmachenden Einfluß uns reichlich mittheilet und in uns würcket“[146].

Ein deutsches Substantiv „Mystik“ soll bereits vor dem 16. Jahrhundert aus dem Topos der *unio mystica* gebildet worden sein[147]. Parallel hat sich im englischen Sprachraum der eher negative und allgemeinere Begriff „mysticism“ gebildet, der „oft nur im Sinne eines Vorwurfs gebraucht“ wird, um „Meinungen zu belegen, die wir als vage [im Original: vague], weitläufig [vast] und sentimental betrachten und die nicht auf Tatsachen [facts] oder logischen Schlüssen [logic] beruhen“[148]. Direkt verwendet wird die Übersetzung „Mysticismus“ nur von einem halb anonymen Einsender, nach dem Schriften wie die Offenbarung des Johannes, die im geschilderten Fall ein Theologe zum „Hauptgegenstande seiner Schriftforschung“ machte, erst heutzutage richtig gedeutet werden könnten, denn alle früheren Deutungen „schien[en] mehr gemacht zu seyn, den Forscher in noch dunklere Gewinde des Mysticismus zu verwickeln, als ihn herauszulei-

---

[143] Eine Ausweitung des Begriffs „Mystik“ auf z.B. die jüdische Kabbala, Sufi-Orden im Islam oder buddhistische Meditation hat erst später stattgefunden, bei der Kabbala vermutlich durch Gershom Scholem (1897-1992), ansonsten spätestens – und zwar phänomenologisch begründet – durch William James (1842-1910). Ohne „Mystik“ allein als abendländliches Konzept darstellen zu wollen, bleibt doch kritisch zu fragen, inwiefern diese Minimaldefinition nicht eher die besondere Einzigartigkeit der im Kontext ihrer jeweiligen Tradition stehenden religiösen Experten verschleiert.

[144] Zedler (1739): Artikel „MYSTICI“, Band 22, Sp. 307. Zu der zuletzt genannten Traditionslinie vgl. Ruh (1982): S. 10ff..

[145] Vgl. Pockels (1785): Ueber die Neigung der Menschen zum Wunderbaren; MzE III, 3,81-99; hieraus S. 96: „denn fast alle Schwärmer haben sich mit Gott in einer mystischen Vereinigung zu einem Ganzen betrachtet“.

[146] Zedler (1746): Artikel „Vereinigung (mystische)“, Band 47, Sp. 479. Hervorhebungen im Original.

[147] Kluge (1999): S. 578.

[148] James (1997): S. 383 unter Abgleich mit James (2000).

ten“[149]. Ähnlich ist auch die Verwendung des Wortfeldes bei Pockels im Allgemeinen. Moritz jedoch verwendet einen teilweise positiven Mystikbegriff, der zuerst in einem Selbstzitat aus dem „Anton Reiser“ im Tagebuch auftaucht. Dort wird behauptet, „Mystik und Metaphysik treffen in so fern wirklich zusammen, als jene oft eben das vermittelst der Einbildungskraft **zufälligerweise** herausgebracht hat, was in dieser ein Werk der nachdenkenden Vernunft ist“[150]. Nach seiner Rückkehr aus Italien unterscheidet Moritz in einem kurzen Fragment „Ueber Mystik“ den allgemeinen mit der Schwärmer-Kritik verbundenen Ausdruck von einer „höhere[n] Mystik“, die „gar keine Reize für die Einbildungskraft hat, sondern vielmehr alle Bilder selbst erst aus der Seele vertilgt wissen will, ehe das eigentliche Licht darin erscheinen kann“. Doch schwankt Moritz weiterhin in der Frage, inwiefern therapeutische Ansätze aus ihr entwickelt werden könnten, denn es sei

> „gleichsam eine Metaphisik ohne Physik – ein Etwas, das über einem Abgrunde schwebt und gaukelt, aber doch immer ein Etwas bleibt, woran zu zarte Gemüther sich gern festhalten mögen, weil sie durch das gröbere Irrdische sich durchzuarbeiten scheuen; weil sie von der Menschenmasse gedrückt werden, und nun auf einmal ganz isolirt, in einer schönen Einsamkeit sich wiederfinden“[151].

In diesem Kontext werden auch einige der Briefe von Fleischbeins an Moritz' Vater aus den Jahren 1758/1759 sowie gekürzt das letzte Kapitel der 1727 bei Samuel Benjamin Walter in Leipzig verlegten, nicht von Fleischbein stammenden Übersetzung der dreibändigen Lebensbeschreibung der Madame Guyon abgedruckt. Inhaltlich wird für die Erfahrungsseelenkunde die Lehre der „tiefen Vernichtigung, also daß ich nichts in mir finden kann, dem ich einigen Namen geben könnte“, sowohl als „Zustand der Seele“[152] als auch als Methode gegen „Versuchungen zur Wolust“[153] und zum „Meister werden“ über „die flüchtige Einbildungskraft“ eingebracht[154].

Diese Texte finden leider im Magazin keine weitere Reflexion, beenden aber vorherige Debatten, die Begriffe wie „mystische Frömmigkeit“ und „Pietismus“ nahezu synonym

---

[149] S./ L. Sch. (1788): Fragment aus dem Tagebuch eines Reisenden. 1787 im Nov; MzE VI, 3, 90-125; Zitate S. 97f..

[150] M[oritz] (1788): Fragmente aus dem Tagebuch eines Beobachters Seinselbst; MzE VI, 2, 55-61; Zitat S. 55f.. Hervorhebung im Original, vgl. Moritz (2001): S. 340.

[151] Moritz (1789/90): Ueber Mystik; MzE VII, 3, 75f..

[152] [Moritz]/ Guyon (1789/90): Konfessionen der Madame J.M.B. de la Mothe Guion. aus ihrem Leben, welches von ihr selbst beschrieben ist; MzE VII, 3, 83-91; Zitate S. 83 Fußnote von Moritz und Text von Guyon. Originaltitel „Das Leben der Madame J.M.B. De la Mothe Guion von Ihr selbst in Frantzösischer Sprache beschrieben, nun aber ins Teutsche übersetzt und in drey Theilen heraus gegeben“, Dritter Theil, Das XXI. und letzte Capitel, S. 315-323; zitiert nach Wingertszahn (2005): S. 275.

[153] [Moritz/ von Fleischbein] (1791): Waffen der Mystik gegen die Versuchungen zur Wolust. Auszug aus einem Briefe des Hr. v. F…; MzE VIII, 1, 71-75; Zitat Titel.

[154] [Moritz/ von Fleischbein] (1791): Rath der Mystik wider die Schwärmereien der Einbildungskraft; MzE VIII, 1, 78-82; Zitat S. 78.

und weitläufig nach folgendem Muster gebrauchen:

> „Mein Vater konnte zwar weder schreiben noch lesen; doch so einfältig er war, so war er gleichwohl in der Religion ein guter, oder doch vielmehr ein vollkommener Indifferentiste. Die Mutter hingegen war eine eifrige Lutheranerinn, und dem Leben nach eine rechte Pietistinn, obwohl dieser Name damahls noch nicht bekannt war“[155].

Seit dem Augsburger Frieden 1555 gewann der Spruch *cuius regio, eius religio* eine neue Bedeutung, als Kompromiss zwischen protestantischen und katholischen Landesherrn zwang es aber auch die einfache Bevölkerung dazu, sich entweder gleichgültig der (unter Umständen auch häufig wechselnden) Konfession des Herrschers anzuschließen oder die eigene Bekenntnistreue zu betonen – zumeist unter Gefährdung der eigenen Person oder nur unter der Sanktion auszuwandern. Die Durchsetzung der Toleranz und das Ende eines Zeitalters des Konfessionalismus verallgemeinerten den Begriff, so dass ein Mörder aus Lebensüberdruss, Soldat Daniel Völkner, allein deswegen von seinem Schlafkameraden „für einen Pietisten“ gehalten wird, „[w]eil er weder Brandtwein trank, noch mit andern Burschen umging“. Nach dem Mord an einem Kameraden wurden – so betont Gerichtsreferendar Frölich, der entweder naiv oder betont Inquisitionsakten zitiert – seine Bücher ihm gebracht, „diese waren: **Ar**[...]**ndts wahres Christentum, das Paradiesgärtlein, Freylingshausens Gesangbuch, und das hällische goldne Schatzkästlein**“[156]. Johann Arndt (1555-1621) hatte in seinem „[v]ier Bücher[n] vom wahren Christentum“ (1606-1609) verschiedene als heterodox denunzierte Schriftsteller benutzt, so dass „nicht weniger als acht verschiedene Ketzereien (papistische, monarchistische, enthusiastische, pelagianische [d.h. am Heil mitwirkende; Anmerkung C.W.], calvinische, schwenkfeldische, flacianische, weigelianische)“ darin gefunden und beanstandet wurden[157]. Arndts Werk wird für Pockels zum Prototypen einer Literatur „mystische[r] Frömmigkeit“, die er mit der Mutter seines Gegen-Protagonisten zum Anton Reiser, mit Namen Schack Fluur, in Verbindung bringt und dabei zugleich auf ein „rituelles“ Leseverhalten hinweist, denn Schacks Mutter habe zwischen dem 12. und 20. Jahr „die Bibel vier= und Arndts wahres Christentum achtmahl durch-

155 [Pockels] (1787): Auszug aus M. Adam Berndt eigener Lebensbeschreibung; MzE V, 1, 103-127; Zitat S. 106.

156 [Frölich/ Moritz] (1783): Geschichte des Inquisiten Daniel Völkners, aus den Kriminalacten gezogen; MzE I, 2, 10-18; Zitate S. 12 und 18. Hervorhebung im Original. Das Gesangbuch ist von Johann Anastasisus Freylinghausen (1670-1739).

157 Wagenmann, Julius August (1875): Arndt, Johann ; in: ADB, Band 1, S. 548-552, S. 551. Die in einigen der Adjektive bezeichneten Einzelpersonen sind Johannes Calvin (1509-1564), Kaspar Schwen[c]kfeld von Ossig (1490-1561), Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) und Valentin Weigel (1533-1588). Arndt ist auch Autor des von Völkner gelesenen Buches „Das Paradiesgärtlein voll christlicher Tugenden“ (1612).

gelesen“[158]. Ihrer Ehe konnte sie eine Zeit lang mit dem Argument entweichen, „daß sie ihren himmlischen Bräutigam, dem sie allein ewige Liebe geschworen, nicht untreu werden wollte und könne“[159]. Die Rolle als „rechte Pietistinn“ konnte für eine Frau also auch neue Handlungsoptionen bedeuten. Als „Braut“ Christi setzt Schacks Mutter mystische Interpretationen des Hohen Lieds fort, das selbst eine eher weltlich anmutende Hochzeitsfeier darstellt.

Der Mystiker Obereit schließlich zeigt das ökonomische Problem, als das die *religiosi* wahrgenommen werden konnten. Sein im ersten Kapitel erwähnter Beitrag als „Oriades“ schließt an seine eigene Polemik gegen die Schrift „Über die Einsamkeit“ von Johann Georg Zimmermann (1728-1795) an. Wie in seinen Schriften „Vertheidigung der Mystik und des Einsiedlerlebens“ von 1775 und „Einsamkeit der Weltüberwinder“ von 1781 möchte Obereit die mystischen Techniken der frühchristlichen Einsiedlermönche rechtfertigen[160]. Der kritisierte Berliner Rezensent von Obereits „Weltüberwinder“-Schrift erklärt gegenüber der Betonung des Gefühls, „‚[d]ie Rechtschaffenen wissen und merken alle, daß die Entzückung nur etwas Vorübergehendes ist [...]‘“. Unter Bezug auf das Gemeinwesen wird der Rezensent um einiges deutlicher, denn „‚[...w]er ihrer, der Gesellschaft, Pflichten sich entschlägt, um selbst dem reinsten geistigen Vergnügen beständig sich zu überlassen, ist eigennützig, und würde Gott, ohne sein irrendes Gewissen, durch seinen Gottesdienst selbst misfallen [...]‘“[161]. Dem Einsiedler wird das Modell des „Geschäftsmann[s]“ gegenüberstellt, der „jenes größere geistige Vergnügen aufopfert, um die unleugbare Pflicht, durch gesellschaftliche Thätigkeit zur gemeinschaftlichen Glückseeligkeit das Seinige beizutragen, vollkommener zu erfüllen“[162]. Die Bekämpfung eines ehemals positiven Typus von Außenseiter-Lebensentwürfen entspricht also direkt dem bürgerlichen Interesse eines Wandels der Produktionsweisen.

Die übrigen Kategorien der Textsorten bildenden Adjektive, wie sie oben angesprochen wurden, lassen insbesondere zwei Zweckzusammenhänge des Handelns ausmachen, welche die mit dieser Literatur zusammenhängenden Fallgeschichten prägen: einerseits alternative Heilkonzepte, andererseits das Erstreben von Reichtum ohne die Notwen-

---

158 Pockels (1786): Schack Fluurs Jugendgeschichte. Erstes Stück; MzE IV, 2, 96-127; Zitate S. 99f. und S. 117 („mystische Frömmigkeit“).

159 Ebenda S. 101.

160 Wingertszahn (2005): S. 285. Zu Zimmermann (1728-1795) siehe Wagner-Egelhaaf (1997): S. 153-158.

161 Oriades [Obereit] (1793): Der freye Einsiedler mitten in der Welt, nach der Seelenerfahrungskunde; MzE X, 1, 17-52; Zitate S. 46f..

162 Ebenda S. 44.

digkeit bürgerlicher Arbeit. Alchemie taucht dabei namentlich nur in den durch Moritz in den Textkorpus des Magazins eingegangenen „Selbstgeständnisse[n]“ des Johann Salomo Semler auf, der, bevor er Begründer der historisch-kritischen Bibelwissenschaft wurde, Literatur von „neuern **Mystikern**“, „viele alchymistische Bücher“ und bei seinem Lehrvater, dem Theologen Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757), „Hexen= und Geisterbücher, chymische, teutsche, lateinische und französische Schriften“ studierte[163]. Diese Aufzählung, die Sprachen und Textsorten nebeneinander enthält, verweist vielleicht auf den Umstand der Multilingualität mancher der Zaubertexte und alchemischer Traktate. Letztlich sind diese Textsorten und ihre Sprachen in den Worten Goethes Ausdruck jener „Gewalt einer Sprache“, die nicht darin besteht, „daß sie das Fremde abweist, sondern daß sie es verschlingt“[164].

Das Fremde – etwa hebräische Schriften der so genannten praktischen Kabbala oder das von Marsilio Ficino 1471 aus dem Arabischen übersetzte Corpus Hermeticum, bestehend aus 18 inhaltlich heterogenen spätantiken Traktaten, der mythischen Person des Hermes Trismegistos zugerechnet – war sowohl Motor einer Renaissance als „Wiederherstellung der Wissenschaften“[165] als auch Ausdruck besonderer Bemühen, die im Hebräischen eine *lingua adamica,* „eine Ursprache, Natursprache, eine allen Menschen verständliche Sprache“ zu rekonstruieren suchten[166] und das Hermetische bis zur historischen Altersbestimmung durch Isaac Casaubon (1559-1614) im Jahre 1614 für älter und damit auch sozusagen „authentischer“ als die Bibel hielten[167]. Diese lateinischen Kompilationen mit teilweise original belassenen hebräischen und griechischen Passagen richteten sich an ein sehr kleines Gelehrtenpublikum und waren selbst für Gebildete zum Teil schwer verständlich. Sie wurden zum Vorbild für volkssprachliche alchemische Traktate und Zauber-Grimoires, die teilweise in der Sekundärliteratur als „[V]er-

---

[163] [Moritz] (1784): Selbstgeständnisse des Herrn Doktor Semler von seinem Charakter und Erziehung; MzE II, 1, 96-114; Zitate S. 104, 111 und 114. Hervorhebung im Original. Zu Baumgarten siehe Friedrich Wilhelm Bautz (1990): BAUMGARTEN, Siegmund, Jacob; in: BBKL, Band 1, Sp. 423; darin: „Am nächsten stand ihm Johann Salomo Semler, den er zu seinem wissenschaftlichen Erben erzog und dessen Berufung von Altdorf (bei Nürnberg) nach Halle er 1753 vermittelte“.

[164] Goethe (1981): Band 12, Maximen und Reflexionen, Literatur und Sprache, S. 508, Nr. 1016.

[165] Vgl. Buchtitel Gottlob Wilhelm Mayer (1802-1809): Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, 5 Bände, Göttingen; Johann Gottlieb Buhle (1800-1805): Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 Bände, Göttingen; Johann Heinrich Moritz Poppe (1807-1811): Geschichte der Technologie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts; 3 Bände, Göttingen; Christoph Friedrich Ammon (1804): Geschichte der praktischen Theologie oder der Homiletik, Katechetik, Liturgik und Pastoral seit der Wiederherstellung der Wissenschaften; Göttingen.

[166] Vgl. Berns (1995): S. 135ff. auch zur Entwicklung einer Tradition lateinischer Kabbala von „christlichen“ Skribenten wie z.B. Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689).

[167] Vgl. Dörrie (1965): S. 265f..

ballhorn[ung]“ wahrgenommen worden sind[168]. Möglicherweise ließe sich nachweisen, dass erst mit diesem Sprachtransfer Alchemie vornehmlich mit der Herstellung von edlen aus unedlen Metallen und Magie mit der Suche nach Schätzen per Rutengang und Teufelsbann verbunden wurde, während die hermetische „Philosophie“ bzw. „Eschatologie“[169] wie auch die erwähnten kabbalistischen Schriften andere Zwecke verfolgen bzw. solche Motive (bei der Kabbala z.B. den zehn „Sephiroth“ oder den sie als Wege verbindenden hebräischen Buchstaben zugeordnete Organe, Planeten, Engel, Geister, Gottesnamen, Kräuter etc.) entweder „symbolisch“ oder in einem Sinn verstehen, der „gewissen Gebräuchen, Ceremonien, Charactern, Worten und Formuln eine dergleichen Krafft zutraue[t], als sie doch“ – es folgt sozusagen eine „Spur“ im Sinne Jacques Derridas (1930-2004), und zwar des Universalienstreits um Realismus und Nominalismus – „keineswegs an sich haben“ könnten[170].

Die nicht-volkssprachliche Literatur spielt im Magazin allerdings kaum eine Rolle im Zusammenhang mit Krankheitsdarstellungen. Allein in der Einsendung „Uebergang des Aberglaubens in Wahnwitz“ lässt der Jenaer Student und spätere Arzt Joseph Hyazinth [Hiacynth] Adalbert Mathy (1768-1839)[171] ironisch seiner Darstellung der Katholikin Anna Maria Sirkin eine beschwörende Warnung folgen:

> „O kehrt nur wieder aus Euern Gräbern, kehrt nur wieder Ihr Weisen der Vorzeit und des romantischen Mittelalters! Ihr findet eine trefliche Werkstätte, darin Ihr arbeiten könnt! Helfet Euren Enkeln mit Euerm Geiste; so werden Zoroaster und Fludd und **Apollonius** und Faust, und Parazelsus und Hermes und Böhm und **Agrippa,** den Lohn ihrer verkannten Verdienste wiederfinden, Höllenzwang und **Clavieula** [Clavicula] **Salomonis,** und **Nathael** und **Tetragrammaton** und **Ach,** werden wiederum leben, und den Menschen auf den verfehlten Weg zur Glückseeligkeit zurückführen, und **Neiromantie** [Oneiromantie ist Traumdeutung; Anmerkung C.W.] und **Astrologie** die Tyrannen seyn, vor denen sich unsre Zeitgenossen in den Staub beugen“[172].

Diese hier als „Weisen der Vorzeit und des romantischen Mittelalters“ zusammenge-

---

168 So etwa in Biedermann (1998): Artikel „Grimoire“, S. 193f.: „Der Inhalt der G. besteht meist aus Beschwörungs- und Zaubersprüchen, die vorwiegend verballhornte Wiedergaben kabbalist. und mag. Texte sind“. Der Begriff „Grimoire“ sei dementsprechend „verballhornt aus ‚grammaire‘“.

169 Vgl. hierzu ausführlich Gebelein (2000): S. 169-220, Kapitel „Alchemie – die heilige Kunst“ sowie „Alchemie und Heilkunst“.

170 Zedler (1739): Artikel „Magie, Magia, Ars Magica“, Band 19, Sp. 297f.. In Derridas „Grammatologie“ ist die „Spur, von der wir sprechen, so wenig *natürlich* [...] wie kulturell, so wenig physisch wie psychisch, so wenig biologisch wie geistig“ (Derrida 1974: S. 83. Hervorhebungen jeweils im Original). Vielmehr ist sie Bestandteil des Konzeptes der „différance“: „*Die (reine) Spur ist die *Differenz* [différance]“ (ebenda S. 109). „Spur [i. Orig. dt.]“ als „nicht weiter ableitbare[r] Begriff“ im Diskurs Friedrich Nietzsches (1844-1900) und Sigmund Freuds (1856-1939) eigne sich besonders für eine „Dekonstruktion des Bewußtseins“ (ebenda S. 123).

171 „[K]. Stadtphysikus u. Doktor d. Med. u. Chir. zu Danzig; [...]. Durch eigene Neigung bestimmt, sich dem Studium der Medicin zu widmen, bezog er im J. 1790 die Universität Jena“, schrieb 1795 „mit [Christoph Wilhelm] Hufeland [1762-1836;...] und Andern“ eine „Ehrenrettung der Arzneikünste“ , vgl. Schmidt (1841): Nr. 98, S. 278-281.

fasste heterogene Gruppe, von deren Lehren gerade die verworfenen als „Tyrannen“ Erwähnung finden, zeichnen bereits ein Bild der „Magie“ als semantischen Ort historischer Irrtümer und Lügen, das den vielfältigen Magie-Konzepten des Zedler-Lexikons entgegensteht[173]. Von diesem älteren Reichtum findet sich nur eine Andeutung in Pockels' kommentierender Übersetzung bzw. Paraphrasierung der Biographie von Hieronymus Kardan, dessen „Schutzgeist“ bereits im Kontext des Daimonions betrachtet wurde. Kardan zählt als „„[...]Wissenschaften, die ich aber wirklich verstanden habe[...]‘“ neben einiger der sieben freien Künste sowie theoretischer und praktischer Medizin „natürliche Magie“ und „das Schachspiel“ auf[174]. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) selbst verstand „die Magie“ als Überbegriff für die Wissenschaften überhaupt und nahm in sie „omnem Philosophiam, Physicam & Mathematicam complexa, etiam vires religionum [die Kräfte der Religionen] illis adjungit: hinc & Goetiam, & Theurgiam in se quoque continet“[175].

Die eher bunte Sammlung Mathys von „Höllenzwang und **Clavi**[c]**ula Salomonis,** und **Nathael** und **Tetragrammaton**“ ist dabei nicht bloß Ausdruck eines Laien, sondern zeigt, wie ein Teil der Leser bzw. Benutzer solcher Bücher eine Kompetenz dafür entwickelten, heterogenste Inhalte miteinander zu verbinden. Mit „**Nathael**“ ist vermutlich das Buch „Nathael oder die ebenso gewisse als unerweisliche Göttlichkeit des Christenthums“ (Zürich 1786) von Johann Kaspar Lavater gemeint, während der „Höllenzwang“ zu einer Buchsorte gehört, die sich der Person des Schwarzmagiers Johannes

[172] Mathy (1792): Uebergang des Aberglaubens in Wahnwitz; MzE IX, 2, 26-40, Zitat S. 39f.. Hervorhebungen im Original. Bei den aufgeführten Persönlichkeiten handelt es sich um die latinisierte Schreibweise von Zarathustra (vgl. zur Frage der Datierung mit entweder um 1800, 1000 oder um 600 v.u.Z. Stausberg 2002: 1. Band, S. 190ff.), Robert Fludd (1574-1637), den Thaumaturgen Apollonius von Tyana (ca. 40-120), Johannes Faust („eine nicht klar erfaßbare Persönlichkeit“, Datierung meist von 1485 bis ca. 1540, vgl. Biedermann 2000: Artikel „Faust“, S. 157f.), Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim alias Paracelsus (1493-1541), Hermes Trismegistos, Jakob Böhme (1575-1624), Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535). „**Ach**“ konnte nicht identifiziert werden. Alle übrigen Begriffe werden im Haupttext erläutert.

[173] Vgl. Zedler (1739): Band 19, Sp. 298-304, insbesondere Artikel zur „Magie, Magia, Ars Magica“, „Magie (die künstliche)“, „Magie (die natürliche)“, „Magie (die nothwendige)“, „Magie (die schwartze)“, „Magie (die wahre)“.

[174] [Pockels] (1788): Auszug aus dem Leben H. Cardans. In psychologischer Rücksicht; MzE VI, 1, 99-126 und VI, 2, 72-110; Zitat VI, 2, 89. Zur *Magia naturalis* vgl. Zedler (1739), Artikel „Magie (natürliche)“, Band 19, Sp. 300-302, daraus Sp. 300: „Sie ist die geheime oder verborgene Naturlehre oder Physick, so sich keinesweges auf bloß speculativische, sondern pur practische Dinge erstrecket. Dahin gehörtet z.E. die Hervorbringung lebendiger Thiere aus der Fäulniß, oder der Pflantzen aus ihrer Asche u.s.w.“.

[175] Agrippa von Nettesheim (1643): Kapitel 51, „De Magia in genere“, S. 89. Γοητεία (goeteia) bedeutet eigentlich „Zauberei“ und θεουργία (theurgia) „göttliche Handlung“, im christlichen Kontext verkürzte sich ihre Bedeutung darauf, als *termini technici* für „schwarze“ und „weiße“ Magie zu fungieren.

Faust[176] zuschreibt. Als Beispiele seien „Praxis Magia Faustiana oder der von Iohann Faust Practicierte Und Beschworne Höllen=Zwang“ (Passau 1527)[177] sowie „Doctor Faustens dreyfacher Hoellenzwang. Dieses ist das rechte Wunderbuch von Doctor Faustens Schrifften, genannt: Der rechte Hoellenzwang“ (Passau 1407 [eigentlich 1704])[178] aufgeführt. Spuriose Autorenschaft und Rückdatierung sind dabei wichtige, wenn auch nicht immer notwendige Merkmale dieser Textsorte. Eine „Clavicula Salomonis oder Schlüssel zur höchsten Weisheit“ publizierte im Jahre 1789 auch der Magazin-Mitautor in der Debatte um Hörgeschädigte und Direktor des Instituts für Taubstumme, Samuel Heinicke (1729-1790)[179]. Während das „Tetragrammaton“ („der Name aus vier Buchstaben“) noch direkt auf kabbalistische Traditionen verweist, ist der Schlüssel Salomons Teil einer spuriosen Literatur, die aufgrund einer Skizzierung des Königs der Juden als großen Magier und Geisterbeschwörer bei Flavius Josephus (Antiquitates Judaicae 2, caput 8) seiner Autorität zugeschrieben wurde, die aber ursprünglich vermutlich für eine „iatromathematische Krankenheilung“ verwendet worden sein könnte[180]. Erst die mit dem Buchdruck mögliche Blüte salomonischer Zauberbücher erweitert auch die Einsetzbarkeit der über so genannte „Siegel“ erreichbaren Geister.

Die volkssprachliche Zauber-Literatur wurde zudem zu einem Ort für Anleitungen zur Schatzsuche, die als Tradition bereits auf dem 1404 in Ulm entstandenen Kalender der Tübinger Universitätsbibliothek (Codex M.d.2) im Bild zu finden ist. Unter der Überschrift „Melancholicus“ ist ein Mann mit Spaten und Schatzkiste zu sehen, der den Saturnkindern zugeordnet wird[181]. Das unterirdische Reich, welches entsprechend der ontischen Emanationsmodelle der Kirchenväter den Dämonen und Geistern zugerechnet wurde, konnte einem zum Reichtum verhelfen, soweit man die dafür nötige „Wünschelruthe“ zu benutzen und mit Beschwörungen die Geister zu bannen wusste. Das Zedler-Lexikon beschreibt die Rute als ein „im Bergbau [...] gar gebräuchliches Werckzeug, wodurch man Gänge und Ertze zu finden vermeynet“[182]. Genau zwei Geschichten

---

[176] Vgl. zu den Lebzeiten Fußnote 173.

[177] 1980 neu erschienen bei Schubert in Kämpfelbach.

[178] Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf, Signatur CULTG<>165.

[179] „H. endete sein bewegtes Leben 1790 in der Nacht vom 29. bis 30. April“; vgl. Kellner, L. (1880): Heinicke, Samuel; in: ADB, Band 11, S. 369f..

[180] Biedermann (2000): Artikel „Salomo“, S. 381ff. Ein „Testamentum Salomonis“ ist aus hellenistischer Zeit überliefert. Darin zwingt Salomon „die Dämonen der 36 Dekanabschnitte des Himmelskreises“, im „Schemhamphoras Salomonis“ sind es 72 Geister bzw. Engel, der „Schlüssel“ scheint seit dem 12. oder 13. Jahrhundert bekannt. Iatromathematik ordnet astrologische Berechnungen medizinischen (Be-)Handlungen vor.

[181] Klinkhammer (1992): S. 58, Abbildung S. 403.

[182] Zedler (1749): Artikel „Wünschelruthe, Ruthe, Glücksruhte, Wickeruthe, Wahrsager- oder Wicketruthe [...]“, Band 59, Sp. 798.

um Schatzgräber und Teufelsbanner werden von Lesern/ Autoren eingesandt. Zunächst auf Mitteilungen des Gerichtsmediziners Pihl beruht die „Gemüthsgeschichte Christian Philipp Schönfelds". Dieser

> „glaubte nehmlich ungezweifelt, daß er, im Jahre 1764, einen Schatz von zweihundert Millionen an Werth gefunden, der in großen Diamanten, einem großen silbernen und goldenen Crucifix mit Augen von Karfunkelstein, welches auch Sr. Majestät der König selbst in Augenschein genommen, nebst vielem Gelde bestanden habe. […] Die heiligen Engel und Geister, wie auch zwei jetzt verstorbene Bürger von der Friedrichsstadt haben es ihnen [ihm und seinem verstorbenen Bruder; Anmerkung C.W.] offenbart, daß der Schatz da läge, und mit Hilfe eines solchen Geistes und einer Wünschelruthe hat er die eigentliche Stelle entdeckt. Böse Geister aber haben ihm so viele Hindernisse in den Weg gelegt, daß er die erste Nacht mit seinem Bruder den Schatz nicht heben konnte"[183].

Der bereits durch die Herrnhuterin Dorothea R. und seine Bücher über die „medicinische Polizey" bekannte Arzt Johann Daniel Metzger beschuldigt in seiner „Schatzgräbergeschichte" um den Soldaten Matthias Matthiesen, der einen Zürchnermeister um Schätze betrog, diesen der „Lesung unsinniger Bücher, nemlich **Höllisch Brand** und **Höllisch Banta, Act. fol. 24.b;** mit Verbannung der Geister, nemlich **des Schneidegeistes** und des **Poltergeistes, fol. 24.** und mit **Schatzgraben**". Das Ende dieser Erzählung enthält Elemente, die an die späteren Märchen der Gebrüder Grimm erinnern, denn Matthiesen „lebt noch gesund, schwärmt immer fort, weissagt aus Karten, und wird wohl zum klug werden schon zu alt seyn"[184]. Die hier angesprochenen Werke selbst konnten zwar nicht ermittelt werden, doch gibt es eine Reihe von Büchern, die teils praktisch-anleitend, teils kritisch-warnend über Umgang mit Höllischen informieren, etwa den von Erasmus Francisci (1627-1694) im Jahre 1690 gedruckten

> „Höllische[n] Proteus, oder Tausendkünstige[n] Versteller, vermittelst Erzehlung der vielfältigen Bild-Verwechslungen Erscheinender Gespenster, Werffender und polternder Geister, gespenstischer Vorzeichen der Todes-Fälle, Wie auch Andrer abentheurlicher Händel, arglistiger Possen, und seltsamer Aufzüge dieses verdammten Schauspielers, und, Von theils Gelehrten, für den menschlichen Lebens-Geist irrig-angesehenen Betriegers, (nebenst vorberichtlichem Grund-Beweis der Gewißheit, daß es würcklich Gespenster gebe)"[185].

Francisci begründet dabei aus der Perspektive vergleichender Religionsgeschichte die Existenz der Geister. Während „[d]ie Romisch-Catholische sagen / das Gespenst sey entweder ein englischer / oder teuflischer oder menschlicher Geist", gilt für die „Protestierenden / die den heiligen Engeln den Namen eines Gespenstes nicht leichtlich zueig-

---

183 PIHL (PYL) (1783): Gemüthsgeschichte Christian Philipp Schönfelds, eines spanischen Webers in Berlin; MzE I, 1, 20-24; Zitat S. 22. Ein Johann Heinrich Schönfeld (1609-1683) ist als Maler einiger Schatzgräbergemälde des 17. Jahrhunderts bekannt (KLINKHAMMER 1992: S. 184-200), eventuell wählte Pihl oder Moritz also hier ein Pseudonym.

184 METZGER (1786): Gutachten über den Gemüthszustand des verabschiedeten Soldaten Matthias Matthiesen, und des Züchnermeisters T***. Eine Schatzgräbergeschichte; MzE IV, 2, 25-32; Zitate Titel, S. 30 und 32. Hervorhebungen im Original.

nen“, dass „die Gespenster für verdammte Teufelsgeister geachtet“ werden. Doch geht der Gespensterkundige noch weiter zu den „West-Indianern“, wo die Gespenster „Götter“ seien, und den „alten Heyden“, die das Wort „Genium“ benutzten, „(das ist Geburts- und Naturengel) jedwedes Menschens oder jeglicher Nation“[186].

Nicht vollständig identifiziert wurde die alternativ-medizinische und mantische Praxis des Herrn Lauterbach aus Wolfenbüttel, welcher aufgrund seiner „Grillen“ dem Hauslehrer Christian Daniel Voß aus Braunschweig (1746 geboren)[187] als einer Erfahrungsseelenkunde schilderungswürdig und für Moritz in die Rubrik „Seelenkrankheitskunde“ zu gehören schien. Lauterbach hatte auf seinem Zimmer „eine große Sammlung von Kieselsteinen groß und klein“:

> „Diese zu berichtigen ist er unermüdet. Haben sie ihre Kraft verloren, dann wirft er sie weg und sucht andere. Er hat eine große Menge in Gestalt eines Menschenskelets gelegt, wovon ein jeder einen der innern oder äußern Theile des **Menschen** bedeutet. Mit Hülfe dieser (wenn er sie nehmlich alle komplett hat, welches inzwischen selten ist) kann er alle Krankheiten seiner Meinung nach kuriren. […] Ich brauche [sagt er] nur diesen Stein hier umzudrehen, der bedeutet die Lunge“[188].

Pockels vermutete, dass Lauterbach „in physisch-mystischen Büchern allerlei von der geheimen Kraft der Steine gelesen“ habe[189]. Vielleicht da Leben auch den Edelsteinen nachgesagt wird[190], kannte Lauterbach die Tradition, den im aktuellen Monat herrschenden Tierkreiszeichen gemäß – die jeweils auch ein bestimmtes Körperteil besonders beeinflussen sollen – Edelsteine zuzuordnen, die teilweise auch zermahlen zur Kur eingenommen wurden[191]. Da Edelsteine jedoch nicht allgemein erschwinglich sind, hat er ein eigenes System mit Kieselsteinen entworfen, die tatsächlich als Pulver zur „Reinigung

---

185 Francisci (1690): Titel, zitiert nach Klinkhammer (1992): S. 332. Weitere Bücher dieser Art sind „Der wahrhaftige feurige Drache: oder Herrschaft über die himmlischen und höllischen Geister und über die Mächte der Erde und Luft; [...] Nach einem in Frankreich aufgefundenen Manuscript von 1522 [...], gefunden bei Peter Michel, dem letzten Kachthäufer zu Erfurt [...]“, erschienen in Köln 1725, Signatur: 8" N 1695 (Staatsbibliothek Berlin) oder „Höllischer Morpheus, Welcher kund wird Durch Die geschehene Erscheinungen Derer Gespenster und Polter-Geister So bißhero zum Theil von keinen eintzigen Scribenten angeführet und bemercket worden sind [...]“ von Peter Goldschmidt (1662-1713), erschienen in Hamburg bei Liebernickel 1698, Signatur: Theol 8º 00728d/01 (02) (Forschungs- und Landesbibliothek Gotha).

186 Francisci (1690): Vorrede ohne Paginierung, zitiert nach Klinkhammer (1992): S. 237.

187 Vgl. Hamberger/ Meusel (1800): Band 8, S. 264-266.

188 Voss (1786): [Ohne Titel]; MzE IV, 3, 16-20; Zitate S. 19. Hervorhebung im Original.

189 Pockels (1788): Fortsetzung der Revision des 4ten, 5ten und 6ten Bandes dieses Magazins; MzE VI, 3, 1-21; Zitat S. 15.

190 Zedler (1748): Artikel „Leben [...]“, Band 17, Sp. 1267.

191 Agrippa von Nettesheim (1533): Liber secundus, caput XIV, S. 132f. ordnet (Reihenfolge: Tierkreiszeichen, Edelstein, Körperteil) Aries: Sardonius (Sardonyx), Caput (Kopf) – Taurus: Sardius (Karneol), Collum (Hals) – Gemini: Topazius, Brachia (Arme) – Cancer: Calchedonius, Pectus (Brust) – Leo: Iaspis, Cor (Herz) – Virgo: Smaragdus, Venter (Unterleib, Bauch) – Libra: Berillus, Renes (Nieren) – Scorpius: Amethystus, Genitalia – Sagittarius: Hyacinthus, Anchae (Schenkel) – Capricornus: Chrysopassus (Chyropras), Genua (Knie) – Aquarius: Crystallus (Bergkristall), Crura (Beine) – Pisces: Saphirus, Pedes (Füße).

der Zähne“ benutzt wurden und, „wenn sie eingenommen werden, für den Stein und Gries gut seyn, und die Verstopffungen heben“[192].
Schatzsuche und auf Entsprechungslehren basierende Arzneikunst mögen mit der christlichen Theologie das Wirken „unsichtbare[r] Wesen“ gemein haben, ansonsten zeugen sie von einheimischen wie eingeschriebenen Welt- und Seinsverständnissen, die Unterscheidungen wie die zwischen Medizin, Jura und Theologie oder die zwischen Zeichen und Bezeichnetes, Körper und Seele nicht mitmachen und schließlich bewusste Gegenkonzepte zur „neuen“ Medizin herausfordern, wie 1796 durch den Begründer der von seinen Gegnern „Homöopathie“ genannten Lehre, Samuel Hahnemann (1755-1843), geschehen, als er in das von Christoph Wilhelm Hufeland (1762-1836) herausgegebene „Journal für Heilkunde“ seinen „Versuch über ein neues Princip der Auffindung der Heilkräfte der Arzneisubstanzen“ einsendet[193]. Das Nebeneinander eher materieller „chimärische[r] Hofnungen künftiger Glücksgüter“[194], wie Pockels die Schatzsuche des Soldaten Matthias Matthiesen in seiner Revision beurteilt, und symbolischer Deutung der in betrachteten Textsorten verwendeten Bilder, welche dann die alchemische Veredelung der Materie ins Geistige und des Adepten zum eingeweihten Meister bedeuten[195], lassen auch die Schwierigkeit anschaulich werden, diese Konzepte in einer der modernen Kategorien-Schubladen zufriedenstellend unterzubringen.

3.2.2 Einschreibungen anderer Kulturen zwischen Wilden und Weisen

Bei dem Textelement „Die Leiden der Poesie“ scheint es sich um eine Schlüsselstelle im Werk des Dichters Karl Philipp Moritz zu handeln. Nicht nur der „Hang zum Theater“, den er an sich und an anderen Betroffenen[196] zu kurieren suchte, deutet dies als „psychologisches“ Thema an, auch seine dreifache Isolierung – als Fragment aus „Anton Reisers Lebensgeschichte“ im zweiten Stück des achten Bandes 1791, unter eigener Überschrift im dritten Stück und im „Neuen Teutschen Merkur“ 1792 – macht eine

---

[192] Zedler (1737): Artikel „Kieselstein“, Band 15, Sp. 605.

[193] Puhlmann, Gustav (1879): Hahnemann, Christian Friedrich Samuel; in: ADB, Band 10, S. 374-378, Zitate S. 376.

[194] Pockels (1788): Fortsetzung der Revision des 4ten, 5ten und 6ten Bandes dieses Magazins; MzE VI, 3, 1-21; Zitat S. 1. Moritz (1789/90): Revision über die Revisionen des Herrn Pockels in diesem Magazin; MzE VII, 3, 3-11; auf S. 7 rezitiert Moritz diese Revision, nur unter Verwendung des Wortes „Glückseligkeit“ statt „Glücksgüter“.

[195] Vgl. Klinkhammer (2002): S.133f..

[196] Vgl. M[oritz] (1785): [Ein unglücklicher Hang zum Theater]; MzE III, 1, 117-125 sowie [Moritz]/ P. (1786): Noch einige Belege zu dem Aufsatze: ein unglücklicher Hang zum Theater; MzE IV, 1, 85-109.

solche Einschätzung plausibel[197]. Die beiden Abdrucke im „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ liegen dabei zu nahe beieinander, um Irrtum oder Vergesslichkeit als Grund dieser Dopplung anzunehmen. Vielmehr kommt es einer für den Herausgeber notwendigen Ergänzung gleich, diejenigen „Zeichen“ auch dem psychologisch interessierten Publikum nachzureichen, die echte Dichtkunst von einem trügerischen, nur auf „Empfindung“ basierenden Wunsch nach ihr zu unterscheiden. Bereits im Kontext des Problems der „Identität“ ließ sich zeigen, dass Moritz möglicherweise uneinholbare Ansprüche an Ästhetik wie Psychologie richtet, denen andere Konzepte im polyphonen Textkorpus des Magazins gegenüberstehen. Doch gerade in der Rücksicht darauf, wie andere Kulturen in eine werdende Psychologie eingingen, ist ihre hintergründige Verknüpfung mit Theorien der Kunstproduktion und perzeptiver Aisthesis nicht zu vernachlässigen.

Die Leiden der Poesie stehen im Zusammenhang bestimmter Anzeichen, die „Wunsch“ und tatsächliche „Kraft“ trennen sollen[198]. So sollte die Wahl des Gegenstandes der Dichtung nicht auf einen solchen fallen, der „gewissermaßen an sich selber schon Poesie ist“ wie etwa der Einsiedler oder das „Schreckliche[...]“[199]. Das zweite Zeichen ist moralischer Art, denn „Belohnung“, „**Effekt**“, „Ehre“ sollten den Dichter nicht anspornen[200]. Schließlich sei

> „ein drittes schlimmes Zeichen [...], wenn junge Dichter ihren Stoff sehr gerne aus dem Entfernten und Unbekannten nehmen; wenn sie gerne morgenländische Vorstellungsarten, und dergleichen bearbeiten, wo alles von den Scenen des gewöhnlichen nächsten Lebens der Menschen ganz verschieden ist; und wo also auch der Stoff **schon von selber** poetisch wird“[201].

Der Einsiedler, das Schreckliche, der Orient – diese hier eine bedenkliche Verbindung eingehenden Themata, in denen „alles von den Scenen des gewöhnlichen nächsten Lebens der Menschen ganz verschieden“ sein soll und damit auch „das Andere“ der Erfahrungsseelenkunde sichtbar wird, deuten eine „innere Landkarte“ der Aufklärung an, an deren Grenzen der Aufklärer sowie offenbar der frühe Psychologe dasjenige verortet,

[197] [Moritz] (1791): Fortsetzung des Fragments aus dem 4ten Theil von Anton Reisers Lebensgeschichte; MzE VIII, 2, 7-30; ab S. 28 bis S. 30: „Dies war der Fall bei Reisern, der die besten Stunden seines Lebens durch mißlungene Versuche tödtete, durch unnützes Streben nach einem täuschenden Blendwerk, das immer vor seiner Seele schwebte, und wenn er es nun zu umfassen glaubte, plötzlich in Rauch und Nebel verschwand“; Moritz (1791): Die Leiden der Poesie; MzE VIII, 3, 108-125; im „Neuen Teutschen Merkur“, Band 2, Weimar 1792, S. 200-208 unter dem Titel „Warnung an junge Dichter, ein Fragment von Anton Reisers Geschichte“ (vgl. Erläuterung Moritz 2001: S. 474).

[198] Moritz (2001): S. 475 bzw. MzE VIII, 2, 30 oder MzE VIII, 3, 109.

[199] Moritz (2001): S. 476f. bzw. MzE VIII, 3, 110f..

[200] Moritz (2001): S. 477 bzw. MzE VIII, 3, 112. Hervorhebung im Original.

[201] Jeweils ebenda. Hervorhebung im Original.

das zugleich als „**schon von selber** poetisch“ und als Beweis des Fehlens einer „echte[n] poetische[n] Ader“[202] einen Konflikt zwischen Außen- und Innenperspektiven unauflösbar festschreibt. Vergleichbar den modernen Konstruktionen des Narzissmus, den beispielsweise Erich Fromm (1900-1980) in einem evolutionistischen Modell der Menschheitsentwicklung als „narzißtische Phase magisch-omnipotenter Orientierung, eine Phase des Totemismus und der Naturverehrung“, der Entwicklung von „Gewissen“, „Objektivität“ und „Nächstenliebe“ vorordnet, um seine Charakterisierung westlicher Gesellschaften im 20. Jahrhundert als „krank“ darstellen zu können[203], steht die „schöne Seele“ wie die „Poesie“ gleich Narziss in den Ovidischen Metamorphosen in dem Spannungsverhältnis von fremd erscheinendem Spiegelbild und eigener Innerlichkeit.

„Orientalismus“ nannte Edward Said (1935-2003) denjenigen „discourse“ im Sinne Michel Foucaults, der ihm „the enormously systematic discipline“ nachvollziehbar machte, „by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively during the post-Enlightenment period“[204]. Diejenigen stereotypen Eigenschaften, mit denen die Kolonialliteratur Englands, Frankreichs und Amerikas, die er vornehmlich untersuchte, „den Orient“ versah – etwa eine besondere Sinnlichkeit oder den Hang zum Despotismus[205] – spielen auch im Magazin eine Rolle, nicht nur in poetologischen Zusammenhängen. Nachbarvölker bzw. -kulturen werden auf diese Weise zu Funktionsgestalten des eigenen Selbsts. Diese müssen dabei nicht wirklich in der Ferne leben, der Fremde vor Ort kann genauso eingedeutet werden, wie als ob die Begegnung mit einem solchen einer Reise in das absolut Andere gleichkäme. Der Zigeuner, der „Taubstumme“ oder der Jude können – gerade obwohl im Magazin intensiv für die „Menschlichkeit“ der Hörgeschädigten eingetreten wird und jüdische Mitautoren aktiv bei der Einsendung seelenkundlich relevanter Beobachtungen und mit Salomon Maimon auch bei ihrer Herausgabe mitwirkten – zu einer Grenzerfahrung werden, in welcher jene Funktionalität dieser Gegenbilder eigener Identität zum Vorschein kommt.

Das Judentum taucht im strengen Sinne nur einmal im Kontext seelischer Krankheit auf, doch ist es spätestens unter der Herausgeberschaft Maimons häufiges Thema; in seiner eigenen Lebensbeschreibung[206], deren auktoriale Erzählweise bereits als Hinweis

---

[202] Moritz (2001): S. 476 bzw. MzE VIII, 3, 111.

[203] Fromm (1981): S. 33f..

[204] Said (1978): S. 3.

[205] Vgl. Said (1978): S. 205.

[206] [Maimon/Moritz] (1792): Fragmente aus Ben Josua's Lebensgeschichte. Herausgegeben von K.P. Moritz; MzE IX, 1, 24-69 und Fortsetzung IX, 2, 41-88.

auf Intertexualität gelesen wurde[207], erfährt der Leser neben einer umfangreichen Einführung in die jüdische Religion auch etwas über die besondere Situation, aus welcher heraus die Lebensentwürfe von Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Israel ben Moses' ha-Levi (1710-1772) oder Isaschar Falkensohn Behrs (1746-1781) für den Schulreformer Friedrich G[a]edi[c]ke, der bereits bei der Zurückweisung der Besessenheit eine Rolle im Magazin spielte, zu mustergültigen Beispielen „jüdischer Aufklärung" („Haskala")[208] wurden:

> „Aber wie sollte er es damit [fremde Sprachen zu lernen; Anmerkung C.W.] anfangen? Die polnische oder lateinische Sprache bei einem Katholiken zu lernen, war ihm unmöglich, indem von der einen Seite die Vorurtheile seiner eignen Nation ihm alle andern Sprachen außer der Hebräischen, und alle andre Kenntnisse und Wissenschaften außer dem Talmud und der ungeheurn Anzahl seiner Kommentaren, verwehrten; von der andern Seite aber auch die Vorurtheile der Katholiken es nicht zuließen, einen Juden hierin zu unterweisen"[209].

Neben der sehr deutlichen Kritik des Außenseiters Maimon an der jüdischen Orthodoxie, seinen eigenen Kontakten mit Chassidismus und Kabbala, seinem Versuch in den Streit um Spinoza, den Mendelssohn mit Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) führte, einzugreifen, ist es aber insbesondere der Dialog mit dem Mystiker Obereit, der – hier in romantisierender Manier – einige der identitätsstiftenden Funktionsorte des Orients aufzeigt, denn letzterer kenne

> „‚obgleich von Natur nordisch gesinnt und zu nordischer Form gestimmt, demohngeachtet frei bei aller Heiterkeit und Ruhe des durchsehenden Alters keinen bessern vollkommnern Grund und Zweck, als den ersten orientalischen von Henoch, Abraham und ihres Gleichen, und sollens Gelehrte und Weise eigentlich seyn, keinen weisern als Daniels, seiner chaldäisch gelehrten erhabnen Geistesgenossen und ihres Gleichen in folgenden Zeiten, wovon eben die Kabbala Bereschith [das sind besondere Überlieferungen zur Genesis; Anmerkung C.W.] ihren Ursprung hat, daher auch in Grund= und Hauptideen mit Zoroasters erhabnes Lichtsystem im Zendavesta einstimmt [...]'".

Auch wenn die Stilisierung des „Hebräer[s]" durch Obereit diesem das Potenzial zuspricht, „der reichste, der erhabenste, der fruchtbringendste von allen zum allgemeinen Besten der Menschheit seyn"[210], zeugt diese Kontrastierung „nordischer Form" gegenüber „orientalische[m]" „Grund und Zweck" bereits von denjenigen Unterscheidungen,

---

207 STOCKINGER (2005): S. 249, Fußnote 1.

208 Vgl. STOCKINGER (2005): S. 258f..

209 [MAIMON/MORITZ] (1792): Fragmente aus Ben Josua's Lebensgeschichte [...], Zitat MzE IX, 1, 32.

210 OBEREIT (1792): Schreiben des Herrn Obereit an Herrn S. Maimon; MzE IX, 3, 86-99; Zitat S. 97f.. Die heiligen Texte der persischen Religion waren im Gegensatz zu denen Indiens bereits übersetzt verfügbar, vgl. „Zend-Avesta, Zoroasters lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen u.s.s. aufgehalten sind. (Nach dem Französischen des Herrn Anquetil von Johann-Friedrich Kleukow [...])", Riga 1776-1783, das Original von Abraham-Hyacinthe Anquetil du Perron erschien in Paris 1771.

aus denen im 20. Jahrhundert die antisemitische Rassenlehre des Nationalsozialismus hervorgegangen ist. Sie steht genauso am Ende des Textkorpus dieses Periodikums wie die begriffliche Einschreibung der „Evolution“ in die „Aphorismen über Zeugung“ des Philosophen Johann Christian August Grohmann (1769-1847), der 1808 auch eine „Philosophie der Medicin“ verfassen wird[211]. Inspiriert von Lavaters Lehre der Physiognomie[212] und durch die Schriften des Anatomen Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), insbesondere durch dessen Konzept eines „Bildungstrieb[es]“[213], entwirft Grohmann eine Vererbungslehre, in welcher „[d]as Weib [...] gleichen Beitrag wie der Mann und dieser wie jene – beide gleiche Anlagen entgegenbringen [konnte] – gleiche Grundformen des künftigen Menschen“[214]. Während er mit der Annahme eines „weiblichen [...] Zeugungsstoff[es]“[215] sich gegen die aristotelische Tradition stellt, die der Frau keinen aktiven Zeugungsbeitrag zugesteht[216], sind seine physiognomischen Spekulationen über die Vererbung der Temperamente zugleich der Ort des einzigen biologisch begründeten Antisemitismus im Magazin, der erklärt, „das blutreiche Temperament ist überhaupt der jüdischen Nation eigen, dieses gehet schwer zu einem andern Temperamente über, und ist auch in seiner Formung unter allen Bedingungen ähnlich“[217]. Es ist der letzte Beitrag vor dem Beginn der neuen Rubrik der „höhern“ Erfahrungsseelenkunde unter der Herausgeberschaft Maimons, dessen antisemitisches Klischee einen anderen Akzent setzt als die bisherigen Zeugnisse von Judenhass als einen derjenigen „Religionsbegriffe“, aus denen heraus Moritz[218] und Pastor Fr. Ant. Wallroth zeigen wollen, dass die den Hass pantomimisch äußernden „Taub= und Stummgebohrnen“ als religiös Verständige vollwertige Menschen seien. Etwa der in der Obhut Wallroths befindliche „Taubstumme“ namens Herbst brummte, „so oft er einen Menschen, den er an dem

---

[211] Grohmann (1793): Aphorismen über Zeugung. Ce n’est qu’un moule, dans le quel Dieu a jené l’Univers; MzE X, 2, 8-42; darin S. 10: „Ist Evolution – oder epigenetische Schöpfung? – **Alles ist Hervorgehen alter Zeugung in verjüngenden Formen, -** Formen die ewig in der Natur da sind, ewig in der Natur dieselben bleiben“. Hervorhebung im Original. Grohmann war „Sohn eines Predigers, welcher mit einer Tochter Gottsched's verheirathet war“. Von seinen Werken seien „Ideen zu einer physiognomischen Anthropologie“ (Dresden 1791), „Ueber Mythologie und Offenbarung“ (1799), „Ueber das Verhältniß der Kritik zur Metakritik“ (1802) und „Ueber die höhere religiöse Ueberzeugung“ (1811) genannt, vgl. Prantl, Carl von (1879): Grohmann, Joh. Christian August; in: ADB, Band 9, S. 709-711.

[212] Zu nennen sind „Von der Physiognomie“ (1771) und „Physiognomische Fragmente“ (1775-1778).

[213] „Ueber den Bildungstrieb“ (Göttingen 1791), allerdings gab Blumenbach bereits 1781 eine Schrift „Ueber den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte“ heraus, ebenfalls in Göttingen.

[214] Grohmann (1793): Aphorismen über Zeugung [...]; MzE X, 2, 8-42, Zitat S. 21.

[215] Ebenda S. 20.

[216] Vgl. Simon (1993): S. 97-104, Kapitel „Der ‚weibliche Samen‘: Vererbung und freie Gattenwahl“. S. 97 datiert ein Ernstnehmen der Bedeutung von Ei und Ovar für die Zeugung am Ende des 17. Jahrhunderts.

[217] Grohmann (1793): Aphorismen über Zeugung [...]; MzE X, 2, 8-42, Zitat Fußnote S. 38.

Barte für einen Juden erkannte, sah, [...] vor lauter Unwillen, wieß, daß diese Leute den Heiland in die Seite gestochen hätten und daß der Blitz sie dafür tödten müßte“[219].

Im Gegenzug schildert eine Einsendung von Lazarus Bendavid den jüdischen Buchhalter „El – n“ und seine „[s]onderbare Art des Trübsinns“, die in der eigenen Verleugnung gipfelt:

> „‚[...] Ich trage auch das Kennzeichen eines Juden an meinem Körper nicht; und das schützt mich, daß L., den Sie kennen, und der mir ähnlich sieht, sich nicht für mich ausgeben kann, so gern er auch wollte. [...‘; Zitatunterbrechung: Verfasser erinnert an eine (nackte) Spiegelszene, wo die Beschneidung wohl deutlich allen ersichtlich war...,; Anmerkung C.W.] Mein Vater, fuhr er fort, ist der Prinz **, das ist in H., in K. und auch bei Hofe bekannt. […] Auch der König kennt mich und meine Abkunft [...]‘“[220].

Offenbar von Verfolgungsgedanken getrieben, reist der Geschilderte bis 1787 durch Dänemark und Russland, doch auch der Ritus, von dem er glaubt, dieser könnte ihn „[s]einen Verfolgern entziehn“, wenn ein Geistlicher ihn „zum Christen machen“ sollte, scheitert daran, dass der einstige Buchhalter nicht getauft werden möchte. Bendavid schließt diese traurige Akte mit dem resignierten Urteil: „Die Wunde in E.’s Gemüthe war tief und unheilbar. Jetzt sitzt er im Irrhause zu K.“[221].

Andere Kulturen tauchen zwar in verschiedensten Zusammenhängen auf, doch oft entweder – wie etwa bei dem Religionsstifter bzw. -reformator Zoroaster bzw. Zarathustra – als isolierte Gestalt oder aber in Subsumption als nicht näher spezifizierte „Wilde“. Es gibt nur einige wenige Ausnahmen, in denen andere Kulturen explizit genannt werden. Noch weniger behandeln ihre Religion. Die letzte Kategorie betrifft im strengen Sinne eigentlich nur zwei Texte.

Zunächst schildert ein anonymer Autor die Reise Muhammads durch die sieben Himmel[222]. Als Quelle gibt dieser „Beitrag zur Geschichte der Visionen und der Ausschweifungen der menschlichen Einbildungskraft“ den „Essai sur les erreurs & les superstitions anciennes & modernes“ von Jean Louis Castilhon (1720-1793) an. Nach einem

---

218 Moritz (1783): Fortgesetzte Beobachtungen über einen Taub= und Stummgebohrne; MzE I, 3, 76-82; Antijudaismus S. 76f.. Inwiefern es Sinn machen soll, zwischen Antisemitismus und Antijudaismus vor 1800 zu unterscheiden, diskutiert Allison P. Coudert in Bezug auf die christlichen Hebraisten des 17. Jahrhunderts, vgl. Coudert (1996): S. 99-106. Sie plädiert dafür, allgemein von „Antisemitismus“ zu sprechen, da auch vor der Verwendung von Rassenkonzepten „die Feindseligkeiten gegenüber den Juden mit viel mehr als nur ihrer Religion verbunden waren“ (S. 99).

219 Wallroth (1786): Einige an einem Taubstummen gemachte Beobachtungen; MzE IV, 2, 42-57; Zitat S. 47.

220 Bendavid (1792): Sonderbare Art des Trübsinnes; MzE IX, 3, 67-85; Zitat S. 80f..

221 Ebenda S. 84f..

222 Anonym (1788): Beitrag zur Geschichte der Visionen und der Ausschweifungen der menschlichen Einbildungskraft; MzE VI, 1, 54-68. Hervorhebungen jeweils auch im Folgenden im Original.

beinahe zweiseitigen Vorwort wird – wörtlich übersetzt und teilweise gekürzt – das 22. Kapitel „Vision de Mahomet. Progrès de l'Islamisme“ wiedergegeben[223]. Seine Auswahl begründet der anonyme Autor sowohl mit der Feststellung, dass ihm „[u]nter allen Schwärmern älterer und neuerer Zeit [...] **Mahomet** der sonderbarste, der auffallendste zu seyn“ scheint, als auch damit, dass es „[a]us alten und neuen Berichten über dieses Volk [...] bekannt genug [sei], wie es sich von jeher durch eine glühende Phantasie, durch einen warmen Religionsenthusiasmus, und durch eine ausserordentliche Liebe zu fabelhaften Erzählungen ausgezeichnet“ habe[224]. Inhaltlich führt der Engel Gabriel Muhammad nach und nach durch sieben Himmel, in denen er jeweils wichtigen Personen der abrahamitischen Religionen begegnet – im ersten Adam, im zweiten Noah, Johannes und Jesus, im dritten die „**Getreuen** Gottes“, im vierten Henoch und einen Engel, der über die Sünden der Menschen weint, im fünften Aaron und Moses, der auch wieder im sechsten erscheint und dort zu weinen anfängt, „weil, wie er sagte, ich mehr **Araber** in's Paradies führen würde, als je Juden hinein gekommen wären“. Der siebte Himmel schließlich führt Muhammad zum göttlichen Thron, an dessen Seite er geschrieben fand: „‚Es giebt keinen andern Gott, als Gott, und Mahomet ist sein Prophet![’]“[225].

Wie Castilhon in einer Fußnote verrät, war es „[l]'Archevêque Marsh, Primat d'Irlande, fut le premier qui porta en Europe une copie manuscrite de cette vision d'après l'*Histoire de l'Ascension*, par Abu-Horeira“[226]. Dennoch gestaltet sich die Suche nach dem Original als schwierig, denn „**Abū Hurayra** Al-Dawsī Al-Yamānī“, ein berühmter „**Companion of Muhammad**“, ist nicht nur unter „numerous other names“ bekannt – der bei Castilhon auftauchende Kosename „Vater der Katzen“ soll damit zusammenhängen, dass er beim Ziegenhüten immer mit einer Katze spielte – , sondern seinem Namen werden ca. 3500 Texte zugeschrieben. J. Robson urteilt in der „Encyclopedia of Islam“, seine Person sei eine „convenient authority to whom inventions of a later period have been attributed“[227]. Auch das Thema erleichtert die Identifikation des Textes nicht. Es handelt sich um die Gattung „Sīra“, „a genre of early Islamic literature“, wobei der arabische Begriff je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen hat. Es kann „way of going“, „way of acting“, „way of life“ meinen , in „ḥ*adīṯh* collections and books on Islamic law, the plural *siyar* is also used for ‚rules of war and of dealings with non-Mus-

[223] Vgl. CASTILHON (1765): S. 317-336.

[224] ANONYM (1788): Beitrag zur Geschichte der Visionen [...]; MzE VI, 1, 54-68; Zitate S. 55.

[225] Ebenda Zitate S. 61, 63 und 66.

[226] CASTILHON (1765): Fußnote S. 317. Hervorhebung im Original.

[227] ROBSON (1960): Band 1, S. 129.

lims'", weiterhin kann es „epistle", „pamphlet", „manifesto" sowie Biographien des Propheten bezeichnen. W. Raven unterscheidet sieben verschiedene Topoi, die bevorzugt in „*siyar*" verwendet werden, um eine Stelle im Koran in ein „framework" zu setzen[228], in diesem Fall die 112. Sure „al-iḫlāṣ", auf der die Schahada, das muslimische „Glaubensbekenntnis", basiert[229]. Einer dieser Topoi ist die „Ascension story, the rank attributed to the prophets is reflected by their places in one of the seven heavens"[230]. Der anonyme Einsender übernimmt also nicht nur seine problematische Beurteilung aus der französischen Vorlage, sondern verwendet zudem einen außerkoranischen Text, der zwar typische Muster aufweist, aber keineswegs die Rolle im Islam spielt, die ihm in diesem „Beitrag zur Geschichte der Visionen" zukommen soll.

Samuel Heinicke, der bereits als Direktor des Instituts für Stumme und Autor einer „Clavicula Salomonis" in Erscheinung trat, ist Autor des zweiten Textes, der andere Kulturen unter Bezug auf ihre Religion behandelt. Diese Einsendung „Vom menschlichen Denken a priori" zeugt von dem Einfluss der „kritischen" Schriften Immanuel Kants, der zwar nicht erwähnt, aber dessen zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" von 1787 Heinicke vertraut zu sein scheint. Er kritisiert die Physikotheologie, nämlich – und dies schreibt er in einem resignativen Stil, der den „starke[n] Glauben" anderer bewundert und sich zugleich auch sozusagen „ungeniert" atheistisch äußert – alle, die

> „öffentlich vorgeben: daß sie Gottes Daseyn durch Spekulation aus der Natur entdeckt hätten. […] In diese leere Formel setzen sie nun einen Gott, nach ihrem Bilde und ihrer Denkart, dazu gehört aber ein starker Glaube! Es ist schlechterdings nicht möglich, die Einheit Gottes durch Spekulation zu entdecken und zu beweisen.
> Die Abiponer, Huronen, Karaiben ac. haben keine Idee von Gott, nicht einmal ein Wort in ihrer Sprache[,] das Gott bedeutete. Es ist also bloßer leerer Formeltrug, Gottes einziges Wesen und Daseyn durch Spekulation zu entdecken."[231]

Kant kritisierte im sechsten Abschnitt des dritten Hauptstücks „Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises" dessen Anspruch und zeigt, dass dieser Gottesbeweis nur in Abhängigkeit von einem kosmologischen, der wiederum auf einem ontologischen Beweis Gottes beruht, gültig ist[232]. In der „Physische[n] Geographie" Amerikas finden zwar Huronen und Karaiben Erwähnung, jedoch behauptet Kant nur über die Tapajer in Brasilien, dass sie „keinen Begriff von Gott [haben], kein Wort, das ihn be-

---

[228] Raven (1997): Band 9, S. 660f..

[229] Koran (1991): S. 606, dort unter den Titeln „Die Reinigung" sowie – als Verbesserung in der Fußnote – „Die aufrichtige Hingabe", arabischer Titel S. 629. Der Zusatz, der das Prophetenamt Muhammads anerkennt, steht nicht in der Sure.

[230] Raven (1997): Band 9, S. 662.

[231] Heinicke (1791): Vom menschlichen Denken a priori; MzE VIII, 2, 31-36; Zitat S. 34.

[232] Kant (1973a): S. 419.

zeichnet, gehen nackend, fressen die gefangenen Feinde“[233]. Die drei Völker, die Heinicke aufführt, sind die einzigen präkolumbischen amerikanischen Kulturen, die im Magazin vorkommen. Als Quelle für die „Abiponer“ kommt Jesuitenpater Martin Dobrizhofer (1718-1791) in Betracht. Eine deutschsprachige Rezension seiner „Historia de Abiponibus“ von 1784 wird ein Jahr später in der Zeitschrift „Deutsches Museum“ veröffentlicht. In Sachen Religion sei Dobrizhofer erstaunt, „als er zu den Abiponern kam und in ihrer ziemlich reichhaltigen Sprache kein Wort fand, welches Gott oder ein höchstes Wesen auf was immer für eine Art bedeute“[234]. Linguistisch werden sie den Guaycurú zugeordnet – patagonische Völker, die den Gran Chaco mit anderen zur Zeit der Ankunft der Spanier besiedelten. Von diesen sechs Ethnien gelten drei heute als extinkt, darunter auch die Abiponer in Paraguay[235]. Für Heinicke offenbar irrelevant scheint, dass Dobrizhofer ausführlich die verschiedenen Seelenvorstellungen darstellt und auch über etwas „‚von einer gewissen Art von Göttlichkeit‘“ berichtet, dass die Abiponer „‚den Teufel mit dem süßen Namen ihres Großvaters *groàperikiè*‘“ nannten und er werde aufgrund seiner Macht über Gesundheit und Krankheit verehrt und gefürchtet[236]. „Eben so hart“ – so die berechtigte Kritik der anonymen Rezension im „Deutsche[n] Museum“ – behandelt Dobrizhofer auch die „Priester und Priesterinnen (wir wollen sie mal so nennen) die er mit dem Namen Hexen, Schwarzkünstler, Höllenbrut belegt“[237].

Auch die nordirokesische Sprache der Wyandot alias Huronen gilt heute als extinkt, der „Ethnologue“ spricht von 2.500 Angehörigen der Ethnie, die in Reservaten in Oklahoma und Kanada leben[238]. Von den später linguistisch so genannten Insel-Kariben, welchen Christoph Kolumbus (1451-1506) auf den kleinen Antillen begegnete, berichtet bereits das Zedler-Lexikon, dass nur noch „einige von denenselben“ übrig seien. Sie werden als „Cannibales oder Caraibes“ vorgestellt – mit dem Zusatz, sie hätten „keine Religion“[239]. Ihre zur arawakischen Gruppe zugerechnete Sprache gilt seit 1920 als extinkt[240]. Diese innere Repräsentation amerikanischer Kulturen als Teil eines Welt-Bildes zeugt also zugleich von der „Schattenseite“ des Kolonialismus. Heinickes Erinnerung

---

[233] Kant (1972): S. 430.

[234] Anonym nach Dobrizhofer (1785): S. 531.

[235] Kitzmantel (2004): S. 79.

[236] Zitiert nach und in Übersetzung von Kitzmantel (2004): S. 110. Hervorhebung im Original. Anonym nach Dobrizhofer (1785): S. 533: „Sie erweisen einem Wesen (das er [Dobrizhofer] sehr voreilig den Teufel nennt) eine gewisse Ehrerbietung“.

[237] Anonym nach Dobrizhofer (1785): S. 534.

[238] Grimes (1984): S. 51.

[239] Zedler (1733): Band 5, Sp. 558.

[240] Grimes (1984): S. 71.

der ersten Begegnungen mit dem Anderen in der „Neuen Welt“ ist versteckt auch ein Mahnmal an durch Europäer verursachte Völkermorde.
So vereinzelt, wie diese Welt-Bilder auswählen, ist auch die übrige Rede von „wilden Nationen“, denen ein anonymer Autor in der Debatte um Kleptomanie allgemein einen „offenbar[en]“ Hang zum Stehlen unterstellt und als Beweis die Kinder der Zigeuner anführt, die „unter der Regierung Friedrich Wilhelms I. [...], um diese auszurotten, ihren Eltern weggenommen und in die Schulen gesteckt wurden“ – allerdings ohne den äußerst zweifelhaften Zweck zu erreichen[241]. Schließlich ist es Pockels, welcher gelegentlich in seiner Argumentation zu „Cross Cultural Comparisons“[242] greift, etwa um zu zeigen, dass so genannte „Wilde“ über einen „feinen Geruch“ verfügen, dessen Wahrnehmungen als nur teilweise bewusste „dunkle Idee“ hinter manchen Ahndungen stünden. So erzähle Louis Antoine de Bougainville (1729-1811) „in seiner Reisebeschreibung, daß die Otaheiter [Otaheiti ist ein alter Name für Tahiti; Anmerkung C.W.] sogleich ein Mädchen unter seinem Schiffsvolke durch den Geruch entdeckt hätten, welches den Weltumsegler in Mannskleidern begleitete“[243].
Ein anderer Text von Pockels möchte den angeblichen Einfluss des Klimas auf das Temperament erläutern. Dies geschieht nicht nur am Beispiel der Eifersucht, sondern – dies ist für *gender studies* besonders hervorzuheben – die an klimatische Bedingungen geknüpfte Eifersucht wird mittels der „Schönheit [...] bei [...] Weibern“ veranschaulicht. Den Anfang macht Pockels beim „Orient“, dessen angeblich besonders intensive Leidenschaft letztlich der Grund dafür sei, dass dort den Frauen verboten werde, „mit offenen Gesichte zu erscheinen, und [...] sie in einsame Harems“ eingeschlossen seien. Die folgende Einschätzung von Europa aus gesehener östlicher Völker scheint – und das möglicherweise nicht nur zufällig – das problematische Muster einer Unterscheidung von „Wilden“ und „Weisen“ zu wiederholen:

> „Die Frauen der Samojeden [russische Fremdbezeichnung; eigentlich: Nenzen, englisch Nenets], Zemblaner [Novaja Zemlja ist eine Doppelinsel zwischen Barents- und Karasee], Boromdier [Boranday ist eine Gegend um den Fluss Petzora/ Petschora; gemeint ist eventuell die Ethnie der Komi oder die der Khants], Lappen [schwedische

---

[241] Anonym (1787): Noch ein Beitrag zu dem Leben eines reichen jungen Mannes, welcher das Stehlen und Geldborgen nicht lassen konnte; MzE V, 2, 40-46; Zitat S. 46.

[242] Brantigan (1981): S. 185. S. 186f. erwähnt sie noch eine eventuell von Pockels stammende Fußnote über den „Teufel“ bei den „Canadier[n]“ (Anonym 1787: Ueber den Einfluß der Finsterniß in unsere Vorstellungen und Empfindungen, nebst einigen Gedanken über die Träume; MzE V, 2, 88-102; Zitat S. 90). Die zu allgemeine Bezeichnung „Canadier“ wurde von mir nicht weiter verfolgt.

[243] Pockels (1787): Fortsetzung der Revision der drei ersten Bände dieses Magazins; MzE V, 1, 1-20; Zitat Fußnote S. 19. Die Reisebeschreibung heißt „Description d'un Voyage autour du monde, par la frégate du roi La Boudeuse et la flûte L'Etoile en 1766, 1767, 1768 et 1769“, erschienen 1771. Zum Verhältnis Bougainvilles zu einem der berühmtesten Südseefahrer, Johann Georg Adam Forster (1754-1794) vgl. Neumann (1994): S. 519ff..

> Fremdbezeichnung; eigentlich: Samen], Grönländer und Esquimaux [eigentlich: Inuit] sind sehr häßlich, und flößen leichter einen Ekel als eine Zuneigung gegen sie ein […]. Hingegen zeichnen sich die Weiber der Türken, Perser und Chineser, wo die Jalousie [d.i. Kosmetik; alle Anmerkungen C.W.] oft bis zu den lächerlichsten Narrheiten steigt, durch eine blendende Schönheit aus, und bei solchen Weibern, die ohnehin so sehr zum sinnlichen Genusse vermöge der Hitze ihres Bluts geneigt sind, haben sie denn freilich alles zu befürchten“[244].

Aufgrund der wenigen Reiseberichte, die ein eigenes Volk der „Zemblaner“ beschreiben, liegt es nahe, dass Pockels sich auf Pierre Martin de la Martinière (1634-1690) beruft, dessen „Voyage des pays septentrion aux“ 1675 als „Neue Reise in die nordischen Landschafften“ einer Reisebeschreibung von Friederich Martens beigefügt gedruckt wurde[245]. Ende September 1670 kehrte de la Martinière an den schwedischen Königshof zurück – mit vier „Zemblaner[n]“ als „Bevölkerungsproben“ an Bord[246]. Den bedenklichen Umgang mit solchen „Proben“ westsibirischer schamanischer Ethnien bezeugt eine Stelle im „Abenteuerliche[n] Simplicissimus Teütsch“ von Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen (1622-1676), in welcher der Protagonist Simplicius über sein Aussehen urteilt, „wenn mich damals ein Gaukler, Marktschreier oder Landfahrer gehabt, und vor einen Samojeden oder Grünländer dargeben, daß er manchen Narren angetroffen, der ein Kreuzer an mir versehen hätte“[247].
Wie diese Beispiele insgesamt zeigen, sind Erwähnungen anderer Kulturen – insbesondere dort, wo sie als „Wilde“ denunziert werden – zumeist Signaturen des grauenvollen Umgangs der Europäer mit dem Rest der Welt. Selbst wer wie der Mystiker Obereit zugesteht, „und sollens Gelehrte und Weise eigentlich seyn“, scheint dazu gezwungen, etwa Zoroaster in den europäischen „Text“ der „Magie“ einzuschreiben, wo er auch heute noch als „Ergebnis mangelnder religionshistorischer Aufklärung auch des gebildeten Publikums“ häufig zu finden ist[248].

---

[244] [Pockels] (1788): Materialien zu einem analytischen Versuche über die Leidenschaften; MzE VI, 3, 52-75, Zitate S. 60f.. Das Gebiet der Komi ist heute eine Teilrepublik der Russischen Förderation, die Nenzen verfügen über einen „autonomen“ Kreis. Zur „Boranday“ vgl. Zedler (1754): Artikel „Boranday“, Supplement-Band 4, Sp. 201. Zu Novaja Zemlja (lateinisch Nova Zembla) vgl. Zedler (1749): Artikel „Zemblianer oder Zemblienser, Zembliner“, Band 61, Sp. 1202f..

[245] Vgl. zu Martens Friedrich Ratzel (1884): Martens, Friedrich; in: ADB, Band 20, S. 461. Der volle Titel der von Johann Langen übersetzten Reisebeschreibung lautet: „Herrn Martiniere Neue Reise in die nordischen Landschafften : Das ist, Eine Beschreibung der Sitten, Gebräuche, Aberglauben, Gebäuden, und Kleidung der Norweger, Lapländer, Killopen, Borandianer, Siberianer, Samojeden, Zemblaner und Eisslander : sampt einem Bedencken über den Irrthum unser Erdbeschreiber, wo nemlich Grönland und Nova Zembla liegen, und wie weit sie sich erstrecken / aus dem Englischen [!] ins Deutsche übersetzet“ (Hamburg : bei Johann Naumans und Georg Wolffs 1675).

[246] Vgl. Nesset (1999): http://www.ub.uit.no/northernlights/ger/martiniere.htm; dort finden sich auch Abbildungen aus dem Originalwerk.

[247] Von Grimmelshausen (2004): 1. Buch, 19. Kapitel, S. 71ff..

[248] Stausberg (1999): S. 117 und 119.